HANS URS
VON BALTHASAR

TEO-
DRAMA

TEORÍA DRAMÁTICA
TEOLÓGICA

V. EL ÚLTIMO ACTO

IGNATIUS

Índice

Nota
Abreviaturas
INTRODUCCIÓN
A. La idea de una escatología cristiana
1. Cristo, centro rector
2. El énfasis joánico
3. Los discursos sinópticos sobre el "fin" y el énfasis joánico
4. El Día del Señor y el Juicio
5. Las ideas judías y paganas del "fin" se cumplen y trascienden
B. Objeto del presente volumen
I. EL MUNDO VIENE DE DIOS
A. El mundo procede de la Trinidad
1. El axioma escolástico
2. Implicaciones
3. La idea del mundo
B. La Tierra se mueve hacia el cielo
1. Dimensiones del mundo
2. La plenitud en Cristo y en la Iglesia
3. La forma de la esperanza cristiana
II. ASPECTOS DEL ACTO FINAL
A. El acto final como tragedia
1. La dificultad: El rechazo humano frente al abrazo trinitario
2. El juicio en el Nuevo Testamento
3. El Diablo
4. El dolor de Dios
B. El Acto Final: Un drama trinitario
1. El descenso del Hijo
2. La cuestión de la salvación universal
3. El juicio de Cristo
4. Aproximación a la realidad del infierno
C. El hombre en la base de Dios
1. Existencia en la Vida / Muerte de Cristo
2. El Juicio Único
III. EL MUNDO EN DIOS
A. Empotrados en Dios
1. Asciende para prepararnos un lugar

2. Recurso a la idea
3. La criatura en Dios
4. Libertad, visión y creación
B. Reciprocidad
1. Del Cielo a la Tierra
2. De la Tierra al Cielo
C. En la vida trinitaria
1. Participación
2. Comida y matrimonio
D. "Si lo comprendes, no es Dios"
1. ¿Un drama sin rostro?
2. ¿"Esta ligera aflicción momentánea"?
3. ¿Qué gana Dios con el mundo?
Notas

THEO-DRAMA
Volumen V

TEO-DRAMA

Volúmenes de la Obra Completa:

I: Prolegómenos
II: El Dramatis Personae: El hombre en Dios
III: El Dramatis Personae: La Persona en Cristo
IV: La acción
V: El último acto

HANS URS VON BALTHASAR

TEO-DRAMA

TEOLOGÍA
TEORÍA DRAMÁTICA

VOLUMEN V
EL ÚLTIMO ACTO

Traducción de Graham Harrison

IGNATIUS PRESS SAN FRANCISCO

Título del original alemán:
Theodramatik: Vierter Band: Die Endspiel
1983 Johannes Verlag, Einsiedeln
Con aprobación eclesiástica

Portada de Roxanne Mei Lum

1998 Ignatius Press, San Francisco
Todos los derechos reservados
ISBN 978-0-89870-689-5
Número de catálogo de la Biblioteca del Congreso 88-80725
Impreso en los Estados Unidos de América

CONTENIDO

Nota

Abreviaturas

INTRODUCCIÓN

A. La idea de una escatología cristiana
1. Cristo, centro rector
2. El énfasis joánico
3. Los discursos sinópticos sobre el "fin" y el énfasis joánico
4. El Día del Señor y el Juicio
5. Las ideas judías y paganas del "fin" se cumplen y trascienden

B. Objeto del presente volumen

I. EL MUNDO VIENE DE DIOS

A. El mundo procede de la Trinidad
1. El axioma escolástico
2. Implicaciones
a. Ser-Evitar-Ser
b. Positividad del "Otro
c. Positividad de dejar ir
d. Positividad del tiempo y del espacio
e. La calidad absoluta de la oración
3. La idea del mundo
a. El tiempo es de la Eternidad y para la Eternidad
b. La Autotrascendencia de la Esencia y la Naturaleza
c. Relación, reciprocidad, intercambio

B. La Tierra se mueve hacia el cielo
1. Dimensiones del mundo
2. La plenitud en Cristo y en la Iglesia
a. Cristo, el sentido trinitario del mundo
b. La Iglesia como prolongación de Cristo
3. La forma de la esperanza cristiana
a. La dimensión vertical

b. ¿Esperanza horizontal?
α. Teilhard de Chardin
El camino hacia un objetivo único para el mundo
Las dimensiones de la encarnación
Escatología crepuscular
β. Jürgen Moltmann
Recuperar a Bloch
Integrar la dimensión horizontal
c. La esperanza de Dios

II. ASPECTOS DEL ACTO FINAL

A. El acto final como tragedia
1. La dificultad: El rechazo humano frente al abrazo trinitario
2. El juicio en el Nuevo Testamento
a. El juicio en Pablo
b. El juicio en los sinópticos
c. Juicio joánico
3. El Diablo
4. El dolor de Dios
a. En el ámbito bíblico
α. La Antigua Alianza y los rabinos
β. La Nueva Alianza
b. Los Padres
α. Dios es a la vez impasible y (en el Hijo) pasible
β. Lo opuesto a "Apatheia"
γ. "Pathos" en el Dios impasible
δ. Conclusión
c. La Edad Moderna
α. Enfoques teológicos
β. El enfoque de Hegel
γ. Teologías que hablan del dolor y la muerte en la esencia de Dios
El Dios (trinitario) crucificado de Jürgen Moltmann
El Dios que muere y resucita de Gerhard Koch
La teología del dolor de Dios de Kazoh Kitamori
δ. Esbozos de la teología de la creación y de la alianza
Bertrand R. Brasnett: "El sufrimiento del Dios impasible"
Karl Barth: El sufrimiento trinitario de Dios en Cristo
Jean Galot: La cuestión del dolor de Dios
ε. Una base en la Trinidad Inmanente

B. El Acto Final: Un drama trinitario
1. El descenso del Hijo
a. La existencia en el tiempo como representación de la vida eterna
b. Muerte / Vida; Dolor / Alegría
c. La separación como modo de unión
d. Una oscuridad reservada a Dios mismo
2. La cuestión de la salvación universal
a. El problema
b. Del Antiguo al Nuevo Eón
c. Una redención integral
d. La grave posibilidad de negativa
3. El juicio de Cristo
a. El hombre se juzga a sí mismo
b. Aproximación al veredicto
4. Aproximación a la realidad del infierno
a. El Bien Absoluto: La libertad
b. Analogías de la intemporalidad
c. Tipos de Forsakenness
d. El residuo inutilizable
e. ¿Puede engañar la esperanza?

C. El hombre en la base de Dios
1. Existencia en la Vida / Muerte de Cristo
a. La muerte es la base de todo
b. Vivir en la muerte de Cristo, la vida de Cristo
c. Morir en la vida de Cristo, la muerte de Cristo
2. El Juicio Único
a. Juicio universal y personal
b. Resurrección y exaltación
c. Aferrarse al Juicio Único
d. El Juicio Único y la Purificación

III. EL MUNDO EN DIOS

A. Empotrados en Dios
1. Asciende para prepararnos un lugar
2. Recurso a la idea
3. La criatura en Dios
4. Libertad, visión y creación

B. Reciprocidad

1. Del Cielo a la Tierra
2. De la Tierra al Cielo

C. En la vida trinitaria
1. Participación
a. Nacido de Dios y dotado del Espíritu
b. Respirar con el Espíritu: Juan de la Cruz
c. "El nacimiento del Hijo La mística renano-flamenca
Eckhart
Tauler
Suso
Ruysbroeck
d. El nacimiento del Logos y María (o la Iglesia)
2. Comida y matrimonio
a. La dialéctica de las imágenes
b. El cuerpo y la entrega
c. *Communio Sanctorum*

D. "Si lo comprendes, no es Dios"
1. ¿Un drama sin rostro?
2. ¿"Esta ligera aflicción momentánea"?
3. ¿Qué gana Dios con el mundo?

Notas

El balbuceo hegeliano de que lo real es lo verdadero es, por tanto, el mismo tipo de confusión que cuando la gente supone que las palabras y acciones de los personajes dramáticos de un poeta son las del propio poeta. Sin embargo, *debemos aferrarnos* a la creencia de que cuando Dios -por así decirlo- decide escribir una obra de teatro, no lo hace simplemente para pasar el tiempo, como pensaban los paganos. No, no: en efecto, lo más grave es que amar y ser amado es la *pasión* de Dios. Es un amor casi infinito, como si estuviera atado a esa pasión, casi como si fuera una debilidad suya, cuando en realidad es su fuerza, su amor todopoderoso, y en eso su amor no sufre alteración alguna.

Hay una asombrosa perversidad en todas las categorías humanas que se aplican al Dios-hombre; pues si pudiéramos hablar de un modo completamente humano sobre Cristo, tendríamos que decir que las palabras "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" muestran una falta de paciencia y una falta de verdad. Sólo si lo dice Dios puede ser verdad, es decir, aunque lo diga el Dios-hombre. Y puesto que es verdad, es también verdaderamente el culmen del dolor.

La relación con Dios es evidentemente un peso tan tremendo de bienaventuranza que, una vez que me he apoderado de ella, es absoluta en el sentido más absoluto; por el contrario, la noción mundana de que mis enemigos deben ser excluidos de ella en realidad disminuiría esta bienaventuranza.

Los diarios de Søren Kierkegaard

NOTA

Después del primer volumen de esta obra (*Prolegómenos*), el segundo volumen era antropológico, el tercero cristológico y el cuarto soteriológico; este volumen final es trinitario.

Aquí se reproducen muchos pasajes de las obras de Adrienne von Speyr, a los que se hace referencia en notas a pie de página; las abreviaturas de los títulos de estas obras figuran a continuación. Estas citas no pretenden dar una imagen completa de su teología: eso requeriría mucho más espacio; la cito para mostrar la consonancia fundamental entre sus puntos de vista y los míos sobre muchos de los temas escatológicos tratados aquí.

Karl Rahner ha calificado nuestra teología de "gnóstica"; con toda probabilidad, su veredicto se verá aún más confirmado cuando lea el capítulo sobre "el dolor de Dios". Sin embargo, su veredicto nos parece inaceptable, por razones que quedarán claras en el último capítulo de este libro, que trata una vez más de la inmutabilidad de Dios, una inmutabilidad que persiste en todos los aspectos de la economía de la salvación.

En otro lugar, el mismo crítico ha calificado nuestra teología de "neocalcedonismo", que él personalmente desea evitar, prefiriendo detenerse en la opinión calcedoniana clásica de que las naturalezas divina y humana de Cristo son "no confusas". Es un hecho, sin embargo, que la fórmula "Uno de la Trinidad ha sufrido", que sin duda le molesta, fue considerada ortodoxa (DS 401, 432); no puedo ver cómo el *pro nobis* de la Cruz y Resurrección de Cristo puede servirnos si el que fue crucificado y resucitado no es "uno de la Trinidad". De lo contrario, la gente podría decir con razón: "Dios (o Jesús) puede estar pasándolo mal, pero ¿y qué? Eso no me ayuda cuando yo lo estoy pasando mal".

A medida que este último volumen de *Theo-Drama* llega a su fin, se amplía hacia lo que Karl Rahner denomina, con acierto y rotundidad, el "misterio de Dios". Todo lo que digamos, a modo de conclusión, sobre el "último acto" de la obra que implica a la tierra y al cielo no es más que un balbuceo asombrado mientras damos vueltas en torno a este misterio sobre la base de determinadas palabras luminosas y sugerencias de la Sagrada Escritura. Hemos intentado ir tan lejos como

la revelación lo permite -algunos pueden pensar que hemos ido un paso demasiado lejos-, deteniéndonos decididamente en el punto en el que se ha demostrado que las especulaciones pseudo-lógicas sólo conducen a un vacío abstracto o a listas superfluas de lo que está prohibido. No hay nada "científico" -y esto se aplica igualmente a la teología- en hablar con precisión "exacta" de cosas que son incognoscibles (por ejemplo, el "estado intermedio"). Siguiendo a Aquino, hemos intentado erigir la teología sobre los artículos de fe (y no viceversa): sobre la Trinidad, la Encarnación del Hijo, su Cruz y Resurrección en nuestro favor, y su envío del Espíritu a nosotros en la Iglesia apostólica y en la *communio sanctorum*. Sólo sobre la base de tal teología, hoy y en el futuro, los hombres podrán dar testimonio, en su vida y en su muerte, de ese "altísimo don de Dios" que es "irreversible e insuperable".

ABREVIATURAS

Abreviaturas de los títulos de los libros de Adrienne von Speyr (todos publicados por Johannes Verlag, Einsiedeln). Cuando las traducciones han sido publicadas por Ignatius Press, los números de página se refieren a esa edición, pero cuando esta traductora se ha remitido al original alemán, alterando algo la traducción de pasajes concretos para adaptarla al contexto actual, "GT" aparece entre paréntesis después de la abreviatura.

A *Das Angesicht des Vaters [El semblante del Padre* (San Francisco: Ignatius Press, 1997)].

Apocalipsis (Johannis)

B *Bergpredigt*

Be *Die Beichte [Confesión*, (San Francisco: Ignatius Press, 1985)].

Bi *Das Licht und die Bilder*

C *1 Korinther*

E *Elijah [Elías*, Ignatius Press 1990]

Ep *Epheser (Kinder des Lichtes) [Carta a los Efesios* (San Francisco: Ignatius Press, 1996)].

3F *Drei Frauen und der Herr [Tres mujeres y el Señor* (San Francisco: Ignatius Press, 1986)].

F *Siefolgten seinem Ruf [Siguieron su llamada* (San Francisco: Ignatius Press, 1986)].

G *Der grenzenlose Gott*

GE *Gebetserfahrung*

Gh *Das Buch vom Gehorsam*

Gl *Gleichnisse des Herrn*

H *Die heilige Messe*

Hola *Trabajo*

HI *Das Hohelied*

Es *Isaías*

1-4 Jo *Johannes* vols. 1-4 [vol. 1: *El Verbo se hace carne*; vol. 2: *Los Discursos de la Controversia*; vol. 3: *Los Discursos de Despedida*; vol. 4: *El Nacimiento de la Iglesia* (San Francisco: Ignatius Press, 1987-1994)].

K *Kolosser [La Carta a los Colosenses* (San Francisco: Ignatius Press, 1998)].

Ka I-II; *Kath. Briefe*, vols. 1-2

KW *Kreuzeswort una Sakrament* [*La Cruz: Palabra y Sacramento* (San Francisco: Ignatius Press, 1983)].

L Über *die Liebe*

M *Der Mensch vor Gott*

MH *Magd des Herrn* [*La sierva del Señor* (San Francisco: Ignatius Press, 1985)].

Mt *Passion nach Matthäus*

OM *Mística Objetiva*

P *Die Sendung des Propheten* [*La misión de los profetas* (San Francisco: Ignatius Press, 1996)].

Pa *Passion von innen* [*La pasión de dentro* (San Francisco: Ignatius Press, 1998)].

Pf *Die Pforten des ewigen Lebens* [*Las puertas de la vida eterna* (San Francisco: Ignatius Press, 1983)].

Ph *Philipper (Dienst der Freude)*

Ps *Achtzehn Psalmen*

Sc *Die Schopfung*

SL *Sieg der Liebe* (Romanos 8) [*La victoria del amor* (San Francisco: Ignatius Press, 1990)].

St *Christlicher Stand* [*El estado de vida cristiano* (San Francisco: Ignatius Press, 1986)].

T *Das Geheimnis des Todes* [*El misterio de la muerte* (San Francisco: Ignatius Press, 1988)].

W *Die Welt des Gebetes* [*El mundo de la oración* (San Francisco: Ignatius Press, 1985)].

INTRODUCCIÓN

A. LA IDEA DE UNA ESCATOLOGÍA CRISTIANA

1. Cristo, centro rector

Si, en el contexto de la teología, hablamos del "acto final" en el drama mundial de la creación y la redención, automáticamente pensamos en primer lugar en los acontecimientos internos particulares que se esperan en la conclusión de la historia del mundo. Hay muchos indicios en el Nuevo Testamento de que estos acontecimientos serán de un tipo cualitativamente especial: se caracterizarán por una intensificación del antagonismo entre el reino de Cristo (cf. 1 Co 15,24) y el reino del príncipe de este mundo, que, una vez despojado de todo disfraz, aparecerá como el "Anticristo" (2 Ts 2,312). Sin embargo, Cristo, en su Segunda Venida, lo destruirá "con el soplo de su boca", tras lo cual tendrán lugar las "últimas cosas": resurrección, juicio, incluido el purgatorio, salvación o condenación eternas. Es en gran parte en el marco de tales ideas que la dogmática tradicional ha expuesto el concepto y el tratado "de las últimas cosas", o escatología.

Sin embargo, en tiempos más recientes, aproximadamente desde la obra de Johannes Weiβ y sus seguidores, los exegetas han introducido un concepto diferente de escatología. Este concepto, aunque no es totalmente claro y evidente, aborda no obstante la visión del mundo que se encuentra en el ámbito de los acontecimientos del Nuevo Testamento. Procede de una de estas tres maneras: (1) aborda la expectativa "apocalíptica" general, judía tardía, de un fin del mundo inminente, que parece proporcionar un contexto para la expectativa de este fin tal como lo veían Jesús y la Iglesia primitiva, o (2) se concentra en la propia expectativa del fin de Jesús. Aunque muchos autores reconocen que la visión de Jesús difiere de la predominante en el mundo judío de su tiempo, afirman que, en última instancia, también debe calificarse de "escatológica" a su manera. O, por último, (3) se refiere principalmente a la expectativa de la Iglesia primitiva sobre el inminente fin del mundo y el regreso de Cristo. Una vez más, esta expectativa eclesial puede interpretarse de diversas maneras. Puede considerarse como la continuación de la expectativa del propio Jesús -supuestamente "apocalíptica"- sobre el fin del mundo, en la que

tanto él como la Iglesia se muestran equivocados. O puede considerarse al menos como un malentendido parcial de lo que, de hecho, era la expectativa personal de Jesús, en cuyo caso la Iglesia había retrocedido silenciosamente a las expectativas apocalípticas judías. Ya hemos tratado estos problemas en varias ocasiones en el presente trabajo y hemos expuesto claramente nuestra propia actitud al respecto;[1] no volveremos a tratarlos aquí. Sobre la base de lo que ya hemos descubierto, es posible conciliar las dos concepciones divergentes de la escatología -la "dogmática" y la "exegética"-, aunque de un modo que puede asombrarnos y exigir un serio replanteamiento y una nueva manera de ver.

Si respetamos el impulso fundamental del Nuevo Testamento, encontramos que en él hay dos acentos principales, a saber, la conciencia de Jesús y la conciencia de la Iglesia primitiva que cree en él.

Para Jesús, su propio destino -que está inseparablemente ligado a la llegada del "reino de Dios"- es algo cercano, inminente. Su misión en el mundo se "cumplirá" con su muerte personal en esa "hora" misteriosa, y con su posterior "resurrección" o "glorificación" o "venida de nuevo". Así, en un sentido nuevo y original, llega al "fin del mundo", tanto si nuestro tiempo-mundo sigue su sucesión cronológica como si no. Su escatología abarca todo el tiempo cronológico continuado y lo determina cualitativamente. Su escatología es primaria: por sí misma califica la escatología secundaria de los que siguen viviendo en la tierra, crean o no en él. Naturalmente, la propia expectativa de Jesús sobre el fin inminente guarda cierta relación con la actual expectativa judía tardía; pero no debemos imaginarla dependiente de esta última. De hecho, en la perspectiva de la historia de la salvación debemos decir más bien que la atmósfera de la apocalíptica judía es providencial, preparando al Pueblo Elegido para el único acontecimiento salvífico que es verdaderamente final y concluyente -por muchos malentendidos que esta apocalíptica real e histórica ponga en el camino de la comprensión de la persona de Jesús. Si Jesús era el Mesías de Israel -y él sabía que lo era, aunque, por buenas razones, rechazara el título-, significaba que el fin de los tiempos que Israel había esperado con tanto anhelo había llegado realmente; a la nación le resultaba aún más difícil verlo debido a las fantásticas imágenes con las que había coloreado su expectativa del fin.[2] Sin embargo, lo que selló el destino de Israel no fue esto, sino la decisión teológica sobre si Jesús era el Mesías y el Hijo de Dios. De ahí

en adelante, el destino de Israel está inextricablemente entretejido con la escatología personal de Jesucristo. Así, la opinión de Pablo es que, en última instancia, "todo Israel se salvará", es decir, cuando exclame: "¡Bendito el que viene en nombre del Señor!". (Lc 13,35). Si esto es cierto para Israel, lo es aún más para los que creen en Jesús, su Iglesia: todo el destino de la Iglesia proclama que le pertenece y que su destino está marcado por el suyo.

Esta segunda afirmación fundamental del Nuevo Testamento es de especial relevancia para la condición de la Iglesia (cristiana) como el "Israel de Dios" (Gal 6:16). Es cierto que hay elementos de la apocalíptica judía en muchos escritos neotestamentarios, pero después de Pablo -el primer gran intérprete de los acontecimientos que han tenido lugar en Cristo- no se hace hincapié en ellos, sino en el hecho de que los cristianos se ven afectados y definidos por el destino escatológico de Jesús: han muerto con él y han resucitado con él (aunque sea de forma oculta: Col 3,3). Es un error intentar "espiritualizar" esta afirmación diciendo que el cristiano ha resucitado "en espíritu", pero no en su existencia terrena. En efecto, Pablo lleva ya "en [su] cuerpo las marcas de Jesús" (Ga 6,17), está "siempre entregado a la muerte por causa de Jesús, para que la vida [resucitada] de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal" (2 Co 4,11). Y, según el Apóstol, lo que es particularmente visible en los cristianos, el hecho de que su existencia esté regida por la escatología de Jesucristo, que es lo primordial, vale para todos los hombres. Pues si "uno ha muerto por todos, por eso todos han muerto. Y murió por todos, para que los que viven ya no vivan para sí, sino para aquel que por ellos murió y resucitó" (2 Co 5, 14-15).[3] La escatología cristológica es, pues, una ley primaria, de aplicación universal, aunque algunos no se den cuenta de ello y sigan tal vez manteniendo lo que es una postura anacrónica, esperando un *desenlace* a la manera apocalíptica judía.

En este punto, sin embargo, discernimos en el Nuevo Testamento un cierto efecto de "interferencia" entre los dos modos de pensamiento. Por un lado, tenemos el hecho de que, después de Cristo, la humanidad (y la Iglesia en particular) se define fundamentalmente por la Cristo-escatología con todos sus matices y distinciones: el "ya" y el "todavía no", lo "oculto" y lo "abierto", o la primacía de la "fe y la esperanza" sobre el "ver y poseer". Por otra parte, como forma de articular e ilustrar estas polaridades específicamente neotestamentarias, seguimos disponiendo de la expectativa

apocalíptica judía, y ésta es tanto más sugestiva cuanto que también habla del desvelamiento (*apokalypsis*) de realidades salvíficas que ya están presentes (aunque de forma oculta) en el cielo. Esta "interferencia" puede observarse, no sólo en un momento en que la Iglesia primitiva vive en la expectación cronológica del fin inminente -una expectación casi inevitable, dadas las propias palabras de Jesús al respecto y la atmósfera apocalíptica general-, sino también en el contexto más amplio, en muchas imágenes y categorías de la apocalíptica judía, proyectadas ahora hacia el futuro.

Sin embargo, también en este caso debemos hacer distinciones. En *el Teo-Drama* IV llamamos la atención sobre una ley cristológica básica relativa a la historia (horizontal) de la Iglesia y del mundo. Esta ley establece que hay un No cada vez más intenso al Sí pronunciado por Dios en Cristo. Hemos visto en la estructura del Apocalipsis que el "No" decisivo (por parte de la pseudo "trinidad" anticristiana) sólo aparece tras el nacimiento del Mesías-niño. Evidentemente, se consideró necesario revestir este teologema específicamente cristológico con la imaginería de la apocalíptica judía, según la cual la manifestación del Mesías debe ir precedida del tiempo de angustia, de los "dolores de parto del Mesías". El uso de este lenguaje judío para expresar algo cristiano es claro en los llamados "pequeños apocalipsis" de los Sinópticos (y sigue siendo una cuestión abierta hasta qué punto se adoptaron y adaptaron los temas judíos existentes y hasta qué punto el escritor cristiano hizo uso de las imágenes judías). Una vez que se ha reconocido la prioridad de la escatología cristológica, con su poder para imprimir su huella en todo el residuo de la historia (incluida la ley de la intensificación recíproca del Sí y del No), no es difícil dar una valoración correcta de la imaginería judía puramente futurista que se utiliza en el Nuevo Testamento para expresar la escatología cristológica.

Debemos añadir aquí una consideración especial. Nadie que reflexione sobre el asunto negará que Jesús previó y predijo la caída de Jerusalén. Pero si queremos darnos cuenta de todo el significado que este acontecimiento tuvo para él, debemos tratar de entrar en su escatología personal. Ésta es, por así decirlo, el lado negativo de su certeza positiva de que, en su misión divina, ha de tratar de una vez por todas con el mundo. Sabe que debe alcanzar y alcanzará el "fin interior" del mundo. El "yo he vencido al mundo" juanino está formulado desde el punto de vista de una conquista exitosa. Jesús no duda de que, a través del fracaso y el sufrimiento, alcanzará la meta

que le ha sido señalada. Será bautizado con el bautismo que le espera, y el fuego que arrojará sobre la tierra arderá de verdad. Vive para este *eschaton*, pero esta "hora" implica e incluye una decisión negativa por parte de Israel-Jerusalén, una decisión escatológica que -como la describirá Juan- constituye el juicio de los "judíos" sobre sí mismos, el final negativo de esa historia de "salvación" que conduce desde las más graves rupturas de la alianza, el castigo divino y el exilio hasta Jesús. La gran catástrofe en tiempos de Jeremías y Ezequiel fue una última ilustración y advertencia: mostraba que, como consecuencia del rechazo del último de los profetas -el Mesías-, la revelación salvífica progresiva de Dios en la historia había llegado a un final irrevocable. Por tanto, está totalmente de acuerdo con la perspectiva escatológica de Jesús cuando el fin de Jerusalén se equipara con el fin del mundo, independientemente de lo que se piense de los añadidos apocalípticos de Marcos 13 (parr.). Ya no puede haber, en adelante, una historia de salvación judía específica; el Pueblo Elegido, en la medida en que se aferra a la fe y a la esperanza, cae claramente bajo la ley de la escatología cristológica y eclesiológica: Los judíos pueden seguir esperando a su Mesías, pero sólo esperando, junto con los cristianos, el retorno de Cristo (Hch 3,17-26). No se puede contradecir esto citando Romanos 11 -que parece basar enteramente la historia de la salvación en la raíz y el tronco de la fe de Abraham, considerando a los cristianos sólo como ramas ajenas injertadas en este tronco-, porque, para Pablo, la fe de Abraham en las promesas de Dios mira inequívocamente hacia su "descendencia", hacia Cristo, que es el único vértice y cumplimiento de esta fe (Gal 3,18; cf. Rom 4,23s.). Por otra parte, el tiempo de las promesas (el tiempo de la fe abrahámica) pasa a la fase del cumplimiento (la fe en Cristo) no sólo negativamente, al ser llevado a su fin, sino también positivamente, en la medida en que la antigua fe fue ella misma totalmente modelada con vistas a su meta (Heb 11; Ga 3,24). De este modo, el tiempo de Jesús también abarca y contiene el tiempo del Antiguo Testamento -y de un modo que va más allá de todo lo que podamos imaginar-, ya que el fin último de este tiempo no es "el juicio del mundo, sino su salvación" (Jn 3,17); aunque el Israel infiel se ha juzgado a sí mismo según sus propios conceptos obsoletos de justicia, su salvación se hace posible gracias al significado y el fin globales del tiempo del cumplimiento.

2. El énfasis joánico

De lo anterior se desprende claramente que la llamada "escatología realizada" del Evangelio de Juan no representa nada nuevo frente a los escritos paulinos y de otros autores del Nuevo Testamento: es simplemente un desarrollo y una aclaración de los mismos. Además, hay que señalar que el que habla aquí no es -única y unilateralmente- el Jesús prepascual, sino el Redentor capaz de integrar todo su destino, un destino que incluye su "exaltación" (muerte y resurrección). La esperanza judía de Marta en el final de los tiempos: "Sé que resucitará en la resurrección, en el último día", se ve contrarrestada por la afirmación aquí y ahora: "Yo soy la resurrección y la vida" (Jn 11,24-25), que deja abierta la cuestión de si Jesús, en su experiencia actual del último día y de su resurrección, incluye o excluye la fe judía.

De un modo u otro, la afirmación de Jesús constituye un "correctivo" no sólo a la expectativa judía del fin como tal, sino también a los vestigios de la expectativa judía que persisten en la Iglesia primitiva y en sus documentos, del mismo modo que Juan, en muchos momentos, "corrige" silenciosamente a los Sinópticos[4]. Para Juan, el acontecimiento de Cristo, que siempre se ve en su totalidad, es la irrupción vertical del cumplimiento en el tiempo horizontal; tal irrupción no deja este tiempo -con su presente, pasado y futuro- inalterado, sino que lo atrae hacia sí y le da así un nuevo carácter.

Al adoptar las grandes expresiones "Yo soy" de Yahvé (en Ezequiel y Deutero-Isaías y textos dependientes, incluidos los litúrgicos), Jesús presentó "la más audaz autoafirmación";[5] por lo que queda claro desde el principio que Juan también considera que la Antigua Alianza se cumplió positivamente con Jesús. La aparente oposición entre la "Ley" que se dio "por medio de Moisés" y la "gracia y la verdad" que "vinieron" con Jesús (1:17) se explica diciendo que Moisés escribió de Jesús y que quien cree en los escritos de Moisés debe creer también en Jesús (5:45-47); además, Abraham se alegró al ver el día de Jesús; "lo vio y se alegró" (8:56). Así pues, si el pasado se introduce en la presencia escatológica de Cristo, los pocos elementos de Juan que apuntan a un *eschaton* futurista pueden referirse igualmente a la misma presencia "realizada" del *eschaton*. "Todo juicio" le ha sido dado a Jesús por el Padre (5:22), y no cabe duda de que ejerce este juicio ahora al manifestarse en el mundo: "Llega la hora, y ahora es, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la oigan vivirán" (5:25). Cualquiera que sea el tiempo en que hayan vivido los muertos, en un mundo alejado de Dios, la voz que los despierta es la voz de la

Palabra de Dios que ha venido al mundo; si siguen lo que esta voz les dice, escapan al juicio; pero si se resisten a ella, con ello pronuncian el juicio sobre sí mismos. Esta es la enseñanza coherente de Johanninc. En última instancia, poco importa si 5:27-28 se considera una interpolación de un "redactor eclesiástico" (Bultmann) o una aplicación de lo dicho a la situación escatológica intramundana (J. Blank); en cualquier caso, "no es más que una prolongación del hilo de pensamiento y de importancia secundaria":6 "porque llega la hora en que todos los que están en los sepulcros oirán su voz y saldrán, los que hicieron el bien, a la resurrección de la vida, y los que hicieron el mal, a la resurrección del juicio (5,28-29)". Lo mismo se aplica a su enseñanza sobre el "pan de vida" en el capítulo 6: también aquí el hecho central es que la realidad está presente: "El que cree [en mí] tiene vida eterna" (6:47); la repetición cuatro veces de "y yo le resucitaré en el último día" (6:39, 40, 44, 54) puede ser una aclaración en beneficio de quienes piensan en términos lineales, judíos, o puede significar que el tiempo lineal es incorporado al tiempo cristológico-escatológico por el propio Jesús. El punto crucial aquí es que la "escatología realizada" de Juan no se dirige contra la escatología futurista, sino que atrae a esta última hacia esa escatología central que fluye de la cristología.7 En cualquier caso, dondequiera y cuandoquiera que se dé la vida eterna, procede del Hijo que fue enviado al mundo y de su autosacrificio.8 Es plenamente juanista cuando se ve a las siete iglesias del Apocalipsis de pie ante el juicio del Hijo del Hombre glorificado, un juicio que es tanto más implacable cuanto que es un juicio de amor. El hecho de que la luz -que, como tal, es vida y amor- "brille en las tinieblas" (1,5) es ya el juicio final y absoluto sobre estas tinieblas. Y hay aquí una intensificación interna de la polaridad, pues aunque la luz "condena / convence "9 a las tinieblas de su negación, no descubre simplemente el hecho de una negatividad estática: bajo la influencia de la luz, la negación se oculta en realidad a sí misma. Así, esta "convicción" conduce a un movimiento de ocultación y huida; el hombre de las tinieblas "odia la luz, y no viene a la luz, para que sus obras no sean descubiertas" (3:20). En este sentido, la luz intensifica las tinieblas, que, como vimos, es el tema dramático *fundamental del Teo-Drama* IV. La luz revela la naturaleza íntima de las tinieblas que rehuyen de ella (cf. 9:41); pero allí donde es aceptada, donde "llega a su fin", produce el milagro escatológico de la "resurrección de entre los muertos" (5:21, 24-25). En cada caso, esta resurrección se aplica a toda la persona, lo

que "hace difícil . . establecer una distinción entre la resurrección "espiritual" y la resurrección "física" de los muertos".[10] Como en los sinópticos, la presencia de Jesús en el mundo significa que el hombre se enfrenta a una alternativa última: su decisión ahora determina la decisión eterna del "juicio final" (Mc 8,38 par.). "Ahora es" (*nun estin*) tanto la salvación como el juicio: "El *nun* es . Dondequiera que el acontecimiento se haga presente en la historia temporal, se aplica este *nun*; veremos que este "ahora", en última instancia, no pasa: "Vendré otra vez" (Jn 14,3) para "habitar" con vosotros (14,23); "he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo" (Mt 28,20). Si este "fin" es una realidad que hay que tomar en serio, debe mostrar una relación interna con el *eschaton* central del acontecimiento-Cristo; en este caso no nos sorprenderán las referencias al "último día" en Jn 5,28-29 y los cuatro lugares mencionados en el capítulo 6. Tanto la escatología natural intramundana como la escatología judía se muestran en su relación con su centro nuevo y determinante.

Ante esta situación debemos establecer el siguiente principio: lo que parecía (en el cuarto volumen) un teo-drama *predominantemente horizontal* debe dar paso ahora, *cuando comience el acto final*, a la primacía del *teo-drama vertical*; o mejor dicho, lo horizontal debe integrarse en lo vertical, ya que este último *le da tanto sentido como forma*. Esto es básicamente evidente en un contexto *teo-dramático*, es decir, donde Dios, independiente del tiempo-mundo, es el actor principal. En tal contexto, es esencial que la acción de Dios no se reduzca a un punto único, instantáneo e inmutable en el tiempo, que es constitutivo de cada momento del tiempo-mundo; el "permanecer para siempre" de Dios no debe ser visto como un "no-tiempo", sino como un supertiempo que le es único; y esto se ilustra en el hecho de que el tiempo de Cristo media entre el "tiempo" de Dios y el tiempo-mundo. El tiempo de Cristo recapitula y comprende el tiempo del mundo, al tiempo que revela el supertiempo de Dios. El tiempo de Jesús, sobre todo en Juan, tiene una especie de periodicidad interior que, aunque por supuesto está coloreada por el tiempo humano que Jesús comparte, tiene su propia validez intrínseca como resultado de su relación con el Padre; en otras palabras, tiene un significado trinitario. La división esencial entre la vida de Jesús y su "hora" (que abarca muerte y resurrección en una sola unidad)[12] divide su "glorificación" en dos fases. La primera comenzó con la manifestación de su gloria en su primer milagro, una gloria que era intrínsecamente

una glorificación del Padre y a la que Jesús mira hacia atrás en 13:31, mientras que al mismo tiempo mira hacia delante a la segunda fase, la "glorificación" inminente ("en seguida") mediante su exaltación en la Cruz y su Resurrección (13:32-34). La voz del cielo en 12:28 ya ha confirmado estas dos fases: "Lo he glorificado y lo glorificaré de nuevo". Este acontecimiento futuro, al que mira toda la vida de Jesús, no puede precipitarse; sólo puede pedirse: "Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo para que el Hijo te glorifique a ti" (17,1; cf. 4-5). También los discípulos se ven afectados por estas fases: en los Discursos de despedida, el "tiempo" de Jesús entra en la fase caracterizada por su muerte y resurrección, su ida y vuelta; la cesura enfática entre ésta y la fase anterior crea un hiato para los discípulos: en consecuencia, como ya no puede ocuparse él mismo de ellos, Jesús se los confía al Padre mientras dure el hiato (17,11). Jesús trata de consolarlos hablando de un "poco de tiempo" (16,17-19), aunque para los discípulos será tiempo suficiente para "llorar y lamentarse", mientras el mundo se alegra; de hecho, Jesús lo compara con los dolores de una mujer en el parto, una referencia que, al menos remotamente, recuerda la expectativa judía de un tiempo de "dolores de parto del Mesías". En términos del propio "tiempo" de Jesús, esta cesura es la duración (que no puede medirse cronológicamente) de su Cruz, de su abandono de Dios, de su morada en el reino de los muertos. Por lo que se refiere a los discípulos, queda abierta la cuestión de si representa el tiempo hasta su Resurrección o hasta su venida de nuevo; desde una perspectiva juanina, uno se inclinaría a suponer lo primero, pero esta opinión se contradice con las declaraciones proféticas sobre la persecución de los cristianos que intentan seguir a su Señor (15:20-16:4), declaraciones que se refieren a todo el "tiempo" de la Iglesia.

Las palabras que anuncian el envío del Espíritu apuntan aún con más fuerza a la "irrupción" en el tiempo del mundo, en y a través del acontecimiento de Cristo, no sólo de la eternidad, sino de un supertiempo divino. Necesariamente, el Espíritu sólo puede ser enviado tras la partida del Hijo (16:4). Según Juan, el envío del Espíritu está claramente vinculado a la entrega del Hijo crucificado a su Padre del Espíritu de su misión; también está vinculado al incidente de la perforación, y al soplo del Espíritu del Resucitado sobre la Iglesia. Los detalles de la tarea del Espíritu hablan aún más claro: a medida que se desarrolle el "tiempo" de la Iglesia, interpretará más profundamente toda la obra de Jesús y sondeará sus profundidades

(16,13); por ahora, apenas existe. Es muy característico que, por una parte, Jesús parece haberlo dicho todo, de modo que el Espíritu sólo tendrá que "recordárselo" a los discípulos (14,26), y, por otra, puede decir: "Aún tengo muchas cosas que deciros, pero ahora no las podéis soportar. Cuando venga el Espíritu de la verdad, él os guiará a toda la verdad" (16,12-13). Sin embargo, el Espíritu no habla por su cuenta, sino que saca todo de los tesoros de Cristo, que son los del Padre (16,13-15). Esto significa que todo lo que aún no ha sido pronunciado, toda interpretación y comprensión aparentemente nuevas, estaban siempre presentes en la "expresión" que Jesús es -y aquí debemos pensar ante todo en toda su existencia como Palabra del Padre más que como palabra pronunciada en términos humanos. Lo que "es" implica siempre un "por venir", un futuro, ese "cada vez mayor" que es inherente a la Palabra de Dios hecha hombre.[13] Así, el "ahora" (*nun*) encierra un "pronto" (*euthus*, Jn 13,32; *en tachei*, Ap 1,1, etc.): "Ahora es el juicio" (Jn 12,31), un juicio que tiene lugar en el "último día" (6,39ss). Esta extensión hacia el futuro caracteriza el "tiempo" del discipulado y de la Iglesia, un "tiempo" que es inmanente al acontecimiento-cristo central; aquí el acontecimiento-cristo alcanza su propio espacio especial, su amplitud. Pero no deja de ser el efecto de un "supertiempo" divino supraordenado de la Trinidad económica (envío del Hijo y, una vez cumplida su misión -Jn 17,4-, del Espíritu Santo), que a su vez está subordinado al "supertiempo" de la Trinidad inmanente con su orden de procesiones.

El énfasis particular de Juan, por lo tanto, significa que todo en la dimensión dramática horizontal se ve en el contexto de la vertical; así actúa como un correctivo a la escatología judía. Pero esta vertical es el lugar de una tensión dramática en la que la acción que tiene lugar entre Dios y la humanidad, centrada en Jesucristo, difiere fundamentalmente de cualquier epopeya pagana y mitológica, ya sea de eones caídos o de divinidades descendentes. Aquí el drama de Cristo sigue siendo el cumplimiento directo del drama de la alianza de Yahvé con Israel, que se ha venido desarrollando a lo largo de toda la historia.

El énfasis de Juan se corresponde en lo esencial con las afirmaciones fundamentales del resto del Nuevo Testamento. No podemos dar aquí más que un breve resumen. El punto de vista de que, en Jesús, la luz de lo alto ha irrumpido en las "tinieblas y sombras de muerte" de un mundo pecador ya fue demostrado por Mateo (4:16) sobre la base de Isaías 9:1s; no necesitamos invocar

ningún dualismo juanino especial para explicarlo. Que la aceptación o el rechazo de esta luz por parte del hombre determina ya ahora su destino es un punto de vista familiar a los sinópticos (Mc 8,38; Lc 12,9), que lo ven como una decisión escatológica entre el cielo y el infierno (Mt 25). El descenso y posterior ascenso del Salvador se encuentra en Efesios 4 (después de Fil 2), y el concepto de "exaltación" aparece varias veces tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.[14] La afirmación de que, antes de la venida del Salvador, este mundo estaba bajo el poder del diablo es la sustancia de la parábola de Mateo 12:28 (par.) y de muchas de las expresiones de Pablo (1 Cor 2:6; 2 Cor 4:4; Ef 6:12, etc.). Frente a Cristo, sin embargo, el hombre decide libremente, y es libre si se abre con sencillez a la luz de Dios, si "su ojo es único" (Mt 6, 22 AV). Quien se convierte en discípulo de Cristo debe dejarlo todo, incluido su propio yo, o, como dice Pablo con más precisión, junto con Cristo debe morir al mundo y ser resucitado al reino de Dios, debe participar en el cambio de polaridad del "primer" al "segundo" Adán (1 Co 15,21ss.); pero es con vistas al Segundo Adán, Cristo, para él y por él, que son creadas todas las cosas en el mundo (Col 1,16ss.; 1 Co 8,6), ya que es por él que deben ser redimidas. Que Jesús es el principio de la resurrección lo sabe tanto Mateo (27,51-53) como Pablo (1 Co 15,22-23). Y la convicción de que, finalmente, toda la obra de la redención brota del amor de Dios Padre se encuentra en los Sinópticos en todas las referencias de Jesús a la bondad, perfección y misericordia absolutas de su Padre; esto es tan explícito en Pablo como en Juan (Rom 8,32). La única pregunta que queda es si el fuerte énfasis de Juan en el "ya" de la redención y el juicio no enmascara en realidad el "todavía no" que subrayan los demás escritores, de tal manera que oscurece la situación del hombre, una situación en la que siempre tiene que decidir. Es indiscutible que el punto de vista de la teología joánica es ante todo cristológico; sólo es antropológico dentro de la cristología general. Al mismo tiempo, no debemos olvidar la constante exhortación joánica a "permanecer", que es paralela al mandato de los sinópticos de "velar". Para el creyente, todo depende del "si": No podéis dar fruto "si no permanecéis en mí" (15,4); "*Si* permanecéis en mí *y* mis palabras permanecen en vosotros, pedid todo lo que queráis y os será hecho" (15,7); "Permaneced en mi amor. Si guardáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor" (15,10); "Vosotros sois mis amigos *si* hacéis lo que yo os mando" (15,14). Hay muchas otras frases condicionales de este tipo: "Si permanecéis en mi

palabra, seréis verdaderamente mis discípulos" (8,31). "*Si* fuerais hijos de Abrahán, haríais lo mismo que Abrahán" (8,39). "Si Dios fuera vuestro Padre, me amaríais" (8,42). *"Si* digo la verdad, ¿por qué no me creéis?". (8:46). "*Si* fuerais ciegos, no tendríais culpa" (9,41). Palabras como éstas dejan al hombre su libertad antropológica para tomar una decisión, que es lo que el Señor exige de él; esto contrasta totalmente con las nociones de predestinación que se encuentran en el gnosticismo.

3. *Los discursos sinópticos sobre el "Fin" y el énfasis joánico*

Es opinión común que el "pequeño apocalipsis" sinóptico, cargado como está de muchas imágenes e ideas apocalípticas judías, difiere mucho de la "escatología realizada" de Juan1 . Aquí nos ceñiremos sin más al texto (Mt 24; Mc 13; Lc 17 y 21), siguiendo en su mayor parte la versión mateana, sin entrar en la cuestión de hasta qué punto las expresiones específicamente "apocalípticas" pueden remontarse al propio Jesús o hasta qué punto han sido interpoladas por los evangelistas (en este caso, sobre todo Marcos) a partir de fuentes posiblemente judías.

Si examinamos estos textos con una mente abierta, nos asombraremos de cuántos de ellos -dejando aparte los que se refieren a la profecía de la caída de Jerusalén- se ocupan del efecto directo de la presencia de Jesús en el mundo. En *el Teo-Drama* IV vimos que la presencia de Jesús tiene ciertas consecuencias inevitables para la historia del mundo que continúa después de él (el "fin de los tiempos"): estas consecuencias se desarrollan en un amplio lienzo en los textos sinópticos, en gran parte sin ningún ropaje específicamente apocalíptico. En los casos en que se emplea tal ropaje, hay que preguntarse si realmente se deja en su contexto judío original de comprensión o si más bien no se incorpora al nuevo contexto cristológico. Si nos concentramos en esta clara orientación central de los apocalipsis sinópticos, podemos decir que, en términos formales, no difieren de la visión joánica: las declaraciones y advertencias atribuidas a Jesús en relación con el futuro histórico se centran todas en el hecho de que él está y ha estado aquí en la realidad histórica. Así, su "palabra" (que significa toda su existencia, su vida, muerte y resurrección) abarca toda la historia del mundo; por consiguiente, está presente en todos los futuros temporales y los rige: "El cielo y la tierra

pasarán, pero mis palabras no pasarán" (Mt 24,35; Mc 13,31; Lc 21,33).

a. El discurso sobre la caída de la Ciudad Santa constituye el preludio del "pequeño apocalipsis" y puede entenderse aquí. Ya hemos mencionado el punto cardinal: en la propia autoconciencia de Jesús, este derrumbamiento está -con toda legitimidad- ligado al hecho de que él mismo ha llegado al final de este mundo de historia y fugacidad. Del mismo modo que él mismo es la piedra angular de la revelación de Dios en forma de historia (pues en él el Dios trino se entrega al mundo de un modo que sobrepasa toda comprensión humana), y todo el proceso temporal posterior no es más que el vasto despliegue de este acontecimiento conclusivo, así también la caída de Jerusalén (porque rechazó al Mesías) es escatológica. (Además, la "salvación de todo Israel" no puede ser un acontecimiento dentro de la historia, sino que pertenece al "misterio" del Juicio trascendente.)[2] La predicción de la caída de la ciudad es idéntica en los tres Evangelios (Mt 24,1-2; Mc 13,1-2; Lc 21,5-6); sólo Lucas remite claramente a la destrucción inminente de la ciudad el pasaje de Mc 13,14-20, en el que se exhorta a la gente a huir a las montañas y a no volver a casa, se proclama el ay de las madres encintas y de los niños de pecho, y se pide a los lectores que recen para que esta angustia no les alcance en invierno (Lc 21,20-24; cf. 17,31). Al hacerlo, suprime ciertos elementos de la apocalíptica judía, por ejemplo, el "sacrilegio desolador" daniélico en los lugares santos (Mc 13,14a) y el acortamiento de "aquellos días" por el bien de los elegidos (Mc 13,30), sustituyéndolos por las pruebas concretas que tienen lugar cuando la ciudad es rodeada y tomada. Aquí Lucas nos da el primer ejemplo significativo de "des-apocaliptización" en favor de una escatología cristocéntrica; y puede quedar abierta la cuestión de si, y en qué medida, también Marcos y Mateo aplican las exhortaciones pertinentes a huir, a darse prisa, y los ayes relativos a las madres, etc., a la destrucción de Jerusalén (los acontecimientos más terribles de toda la historia: Mc 13,19).

b. Cuando los discípulos expresan su curiosidad sobre el "cuándo" de esta catástrofe, que automáticamente equiparan con el fin del mundo y (Mt 24,3) con el regreso de Cristo, Jesús no se limita a decir que este tiempo está oculto a los hombres (Mc 13,32; Mt 24,36); de hecho, este dictum particular viene al final. Primero da muchas instrucciones que se derivan del hecho de que Él está y ha estado presente en el mundo.[3]

Aquí la historia del mundo se interpreta teológicamente como consecuencias de la Encarnación del Verbo de Dios, consecuencias que señalan tanto un movimiento hacia adelante como la universalidad. En primer lugar, nos encontramos con la advertencia contra otros supuestos Mesías que desviarán a muchos (Mt 24,4-5), poniendo en duda la unicidad de Cristo e intentando ir más allá de él. Esta advertencia se repite en 24:11: Muchos falsos profetas lograrán engañar a otros. Versículo 23: "Entonces, si alguien os dice: "¡Aquí está el Cristo!" o "¡Ahí está!", no lo creáis". Los falsos profetas serán muchos, harán grandes milagros y engañarán "incluso a los elegidos" (24:24). Si dicen que está en el desierto, o en habitaciones particulares, "no lo creáis" (24:26). "Os lo he dicho de antemano" (24:25). La absoluta unicidad de Cristo se anuncia tres veces, seguida de un tema relacionado: el inevitable discernimiento / separación [*Scheidung*] de los espíritus. Mateo había expuesto el tema esencial en su relato del envío de los discípulos (10:17-22), mientras que Marcos y Lucas sólo lo mencionan en esta etapa: "Y el hermano entregará a la muerte al hermano, y el padre a su hijo, y los hijos se levantarán contra los padres y los harán matar" (Mc 13:12). Este segundo tópico subraya dos cosas: en primer lugar, el avance que implica esta situación de *krisis* y el consiguiente aumento de la apostasía (13,10), "porque se multiplica la maldad, se enfriará el amor de la mayoría de los hombres" (Mt 24,12), cf. Lc 18,8: "Sin embargo, cuando venga el Hijo del hombre, ¿encontrará fe en la tierra?". En segundo lugar, se predice que los discípulos encontrarán persecución en su seguimiento de su Señor (Mc 13,9): serán entregados para ser oprimidos y asesinados, "y seréis aborrecidos de todos por causa de mi nombre" (13,13). Mateo y Lucas añaden que los discípulos no deben inquietarse cuando sean llevados a juicio; el Espíritu (o el mismo Señor) les dará las palabras necesarias. Nada puede dañar al hombre que se mantiene firme en la fe; se salvará (Mc 13,13 par.). De este modo, se muestra que el acontecimiento de Cristo tiene dimensiones histórico-mundiales; Marcos añade la perspectiva explícitamente universal: antes de que llegue el fin, "es necesario predicar primero el Evangelio a todas las naciones" (13,10).

c. Por un lado, tenemos este núcleo claramente cristológico y, por otro, un pequeño número de pasajes que proceden del ámbito de la apocalíptica judía. Estos últimos deben dividirse entre los que pueden o probablemente deben ser contextualizados dentro de la cristología y los que deben permanecer en el nivel del lenguaje apocalíptico

general. Inmediatamente después de la primera advertencia de Jesús a los discípulos para que no se dejen llevar por falsos Mesías, leemos (Mc 13,7): "Cuando oigáis hablar de guerras y rumores de guerras, no os alarméis. . aún no es el fin". Tales cosas están todavía en medio de la historia, pues "se levantará nación contra nación, y reino contra reino." Estos mismos acontecimientos, así como las catástrofes subsiguientes de hambre, peste y terremotos, son esperados también por los escritores apocalípticos judíos.[4] El trato hostil a los discípulos, sin embargo, puede interpretarse también en términos de sociedad, en términos de esas divisiones dentro de la familia -por causa de Cristo- a las que se refieren todos los sinópticos. Las otras tribulaciones, hambre, enfermedad y terremoto, proceden de la misma imaginería apocalíptica del "fin" que la expresión utilizada por Marcos y Mateo (pero suprimida por Lucas): "el principio de los sufrimientos". El glorioso reinado del Mesías, que todos esperaban (independientemente de si se consideraba el período final del mundo o el penúltimo, antes del Juicio Final), sería precedido por el período de la tribulación, los "dolores de parto del Mesías". Estos incluirían la sacudida de los cimientos no sólo de la tierra, sino también del cosmos en su totalidad. En el "pequeño apocalipsis", estos signos son precursores de la venida del Hijo del hombre: "Después de aquella tribulación, el sol se oscurecerá, y la luna no dará su resplandor, y las estrellas caerán del cielo, y las potencias de los cielos serán conmovidas" (Mc 13,24-25; Mt 24,29; Lucas lo acorta pero añade la "angustia de las naciones en perplejidad por el bramido del mar y de las olas": 21:25). Sólo en estos pasajes se interpone una imaginería claramente ajena, no asimilada cristológicamente; evidentemente, sirve para introducir adecuadamente el tema de la parusía: "Y entonces verán al Hijo del hombre que vendrá en las nubes con gran poder y gloria" (Mc 13,26; según Mateo, la señal del Hijo del hombre aparece en los cielos antes de su aparición en persona; Lucas, más modesto, habla de "una nube"). Este logion, en cuanto a su origen y estatuto, es muy diferente de los que le preceden, pues es una cita (Mt 24,30) o una refundición (Mc 8,38) de Daniel 7,13-14, texto que Jesús aplica al Hijo del hombre que viene en juicio, es decir, a sí mismo en su exaltación (Mt 10,32). (Cf. el testimonio de Jesús ante el Sanedrín, Mt 26,64; Mc 14,62; Lucas añade: "sentado a la diestra del poder de Dios", y omite la nube, 22,69). Así, incluso los pocos pasajes que tienen su origen en el ámbito de la apocalíptica, leídos en el contexto de esta palabra particular de Jesús, adquieren en realidad algo así como una función

cristológica.

Llegados a este punto, se nos plantea una nueva cuestión. La idea de que el Hijo del hombre -que ahora ocupa el lugar de Dios en el juicio- ha de venir a juzgar al mundo al final de los tiempos, aunque no sea una noción puramente apocalíptica, es sin duda un tema central del Antiguo Testamento, familiar al menos desde los primeros profetas; y no es esta noción futurista precisamente a lo que Juan oponía su escatología "realizada": "Ahora es el juicio" (Jn 12:31); "llega la hora, y ahora es, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios" (5:25)?

Antes de proseguir, sin embargo, debemos subrayar una tensión que se encuentra en las palabras que concluyen este discurso. Porque, por una parte, "esta generación no pasará antes de que sucedan todas estas cosas" (Mateo, Marcos, Lucas), y, por otra, "nadie sabe la hora, ni siquiera los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre" (Mateo y Marcos; Lucas omite esta frase). Es posible minimizar esta tensión refiriendo "esta generación" a los discípulos, que permanecen fieles durante la gran tribulación, o considerándola una reelaboración del logion de Mateo 16,28 y Lucas 9,27, que apunta, no al fin del mundo como tal, sino a la Resurrección de Jesús. En cualquier caso, la tensión permanece, mantenida por la constante exhortación a la vigilancia, a la preparación y a la oración. El "pronto" escatológico del Nuevo Testamento es más que el "pronto" meramente cronológico de la escritura apocalíptica; implica la primacía del "tiempo" y el "supertiempo" de Jesús sobre el tiempo del mundo. Ya hemos tratado esto adecuadamente en *Teo-Drama* III, 130ss, 135ss. Es característico que estas dos afirmaciones -la inminencia de los acontecimientos y el hecho de que nadie conoce la hora- estén simultáneamente *separadas* y *unidas* por el dicho sin par: "El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán" (Mc 13,31 par.).

4. El Día del Señor y el Juicio

La escatología judía espera una salvación que está inequívocamente en el futuro, en el tiempo lineal.[1] Esto es cierto incluso cuando la idea de los "dos eones" en muchos apocalipsis contempla el "eón venidero" como ya existente, oculto en Dios, en relación vertical con el presente; aquí también, cuando se manifieste realmente, tomará el relevo del eón presente, transitorio, y procederá de forma lineal. El límite es "el día del Señor", en el que, en el juicio y en la salvación, Dios pedirá cuentas al eón pasado; esta imagen persiste desde la época de los

Profetas, aunque haya grandes variaciones en la forma de ver los acontecimientos escatológicos (la era mesiánica, los males del fin de los tiempos, el hundimiento del mundo y el juicio)2 , y aunque "el día del Señor" pueda expresarse en términos diferentes pero equivalentes3. En la Antigua Alianza, el concepto del "Día del Señor" (o "el Día", "ese día", etc.) pasa por tres fases. En primer lugar, hay una fase preprofética (que sólo podemos suponer) en la que se espera una epifanía por parte de Yahvé, que se ocupará de los enemigos de Israel y ayudará a su pueblo a alcanzar la victoria final. Debemos observar que, a diferencia de los prototipos babilónico y egipcio que, sin duda, proporcionaron parte de esta imaginería (la aparición de Dios en aquel "día terrible "4 , trayendo espada, hambre, peste, con terremoto, oscuridad y signos y prodigios en los cielos, etc.), la imaginería prestada en sí es sólo la decoración cosmética de un acontecimiento que se prevé en un futuro temporal, como corresponde a la naturaleza histórica de la alianza de Israel con Yahvé y las promesas vinculadas a ella5. Aunque esta esperada intervención de Dios sigue siendo durante mucho tiempo puramente intrahistórica y, por tanto, sólo puede calificarse de "escatológica" en un sentido matizado, contiene el núcleo que acabará desarrollándose en la doctrina del fin de los tiempos.

Existe, por supuesto, una segunda fase, que sale a la luz por primera vez en Amós (5:18-20): aquí el esperado "Día del Señor" no es un brillante día de victoria para Israel, sino un oscuro día de juicio sobre el pueblo. Estas imágenes se intensifican gradualmente, hasta las aterradoras representaciones de Sofonías.6 Pero esto no altera la estructura formal del Día del Juicio; sólo significa que ahora Israel está sometido al juicio más duro y humillante.

En la fase final, posterior al Exilio, tras la gran prueba del destierro de Israel, vuelve a dominar la profecía de salvación: el juicio y las catástrofes que conlleva se limitan a las naciones paganas, los enemigos de Israel y los impíos de Israel, mientras que el Juicio se convierte en un día de redención para el Pueblo Elegido7. Esto representa un retroceso en comparación con la profecía clásica, que había logrado mantener viva la gran tensión implícita en el Día de Yahvé: el juicio es más severo cuando se aplica a los elegidos, pero no significa rechazo. Gran parte del concepto de juicio del Nuevo Testamento encuentra aquí su adumbración preliminar.

El cuadro vuelve a ser amenazador en la apocalíptica. El "día del Señor", "ese día", "ese gran día", es ante todo un día de "juicio", de "ira y enojo", "el día grande y terrible del ajuste de cuentas de Dios con el

mundo", el día de "venganza y maldición", de "violencia", de "castigo", de "temor", de "tribulación", pero también "el día de los elegidos" del Hijo del hombre, del rescate de los justos, un día de "misericordia" y "consolación".[8] El juicio siempre va precedido de los "terribles últimos tiempos", que implican una angustia no conocida desde el principio del mundo; el fin llegará cuando la angustia esté en su apogeo. Las naciones se unen para el ataque a Jerusalén; todas las fieras luchan contra el Cordero (el Mesías) (*Test. Jos*. 19); la humanidad es vencida por muchas plagas y extraviada por falsas predicciones (*Apoc. Bar*. 48:34); las mismas constelaciones están desajustadas (*En*. 80:6s; 2 Esdras 5:4; *Sib*. III, 80s); los justos son custodiados por ángeles durante todo el período de tribulación (*Ethiop. En*. 100:5). Pero el final llega pronto; "el 'pronto' es parte integrante de la naturaleza de la fe escatológica".[9] Dios destruirá "repentinamente" a las naciones que atacan Jerusalén.[10] "El juicio llega repentinamente y, por tanto, coge por sorpresa sobre todo a los impíos".[11] El Juez es casi siempre Dios mismo. *En el Enoch 62 etíope*, el vidente ve a Dios y al Hijo del Hombre juntos en el juicio: "Aquí es el Hijo del Hombre quien juzga, mientras que Dios pronuncia la sentencia final "[12]. Dios aparece a menudo en el juicio acompañado de su hueste celestial (*En*. 1:4).

Todo esto -y se podrían aducir muchos otros rasgos- pretende ilustrar la presión ejercida sobre los conceptos neotestamentarios por la escatología judía del Antiguo Testamento, con su expectativa del Día del Juicio de Dios al final de los tiempos. El discurso de Jesús sobre el futuro, en gran parte "cristológico", fue provocado por la pregunta característica de los discípulos: "Dinos, ¿cuándo será esto, y qué señal habrá cuando todo esto haya de cumplirse?". (Mc 13,4). En las cartas paulinas y en otras epístolas se contempla constantemente "el Día" (1 Co 3,13; 1 Ts 5,4; Heb 10,25) como "el día de la ira" (Rm 2,5) y del juicio (Rm 2,16; 2 Pe 2,9; 1 Jn 4,17; Jud 6). Es "el día del Señor" (que en términos del Antiguo Testamento puede significar "el día de Dios": Hch 2,17-20; 2 Pe 3,12; en el Nuevo Testamento es el día de Cristo: 1 Ts 5:2; 2 Ts 2:2; 1 Co 1:8; "el día de Jesucristo": Flp 1,6; cf. 2,16). El lenguaje de los Evangelios corresponde al de las Cartas: los Evangelios señalan "el día del juicio" (Mt 11,22; 12,36), "aquel día" (Mt 7,22; Lc 6,23). Lucas dice explícitamente que el "día" amanecerá cuando menos se espere (17,26ss.); el día llega "como un lazo" (21,34), "como un ladrón en la noche" (Mt 24,43; 1 Ts 5,2.4; 2 Pe 3,10; Ap 3,3; 16,15). Ya hemos visto que la idea de un final de los tiempos cargado de desastres (incluidas las catástrofes sociales y

cósmicas) migra a los conceptos neotestamentarios; se define con especial claridad en la noción que el primer Pablo tiene del Anticristo: a su regreso, Cristo matará a su adversario "con el aliento de su boca y lo destruirá con su aparición y su venida" (2 Ts 2:8; cf. Is 11:4; Sal 33:6).

En este punto, la Iglesia primitiva parece no haber captado el verdadero sentido de la "espera del fin inminente" del propio Jesús y haber adoptado directamente la perspectiva judía de un final de la historia terrestre, en particular al suponer que un período de "dolores de parto del Mesías" precedería al fin (ya que para los judíos, de un modo u otro, este "fin" señalaba la llegada de la era mesiánica). Además, ciertas palabras de Jesús (o de los evangelistas) parecen indicar un acto final *dentro de* la historia del mundo, por ejemplo, la aparición de "la señal del Hijo del hombre en el cielo", tras la cual "todas las tribus de la tierra se lamentarán" (Mt 24,30), o el envío de los ángeles para reunir a los elegidos de los cuatro vientos (Mt 24,31) y separar a los malos de los justos (Mt 13,49).

Hay, sin embargo, importantes indicaciones *contrarias*. Así, la aparición del Hijo del hombre "en su día" se asemeja a un relámpago que "centellea e ilumina el cielo de un lado a otro" (Lc 17,24; "de este a oeste": Mt 24,27). El contexto es significativo: en Lucas había sido precedido por la enseñanza de Jesús de que el reino de Dios no está aquí ni allí, que los medios terrenales no pueden observar su llegada, y que el reino está "en medio de vosotros"; esto era en respuesta a la pregunta de *cuándo* vendría el reino de Dios (17,20 par.). Inmediatamente después viene la advertencia a los discípulos: Se les instará a que "miren aquí" y "miren allá" en busca de un Mesías puramente histórico, pero no deben dejarse llevar por el mal camino, porque Jesús volverá como un relámpago. De forma similar en Mateo: Si la gente señala a un Mesías en el desierto (donde tantos líderes judíos reunieron a sus tropas) o escondido en casas (como indican muchas leyendas), "no les creáis". A esto sigue la metáfora del relámpago.

En 1 Tesalonicenses (5:1 y ss.), Pablo disipa las preocupaciones de sus lectores respecto a la venida del Señor, señalando que ésta no puede predecirse y que sólo los que se dejan llevar por una falsa sensación de seguridad se verán sorprendidos; por ello, la carta termina con una exhortación a la vigilancia, la prontitud y la práctica de toda virtud cristiana. La Segunda de Tesalonicenses advierte igualmente a sus destinatarios de que no se dejen desconcertar por los

que dicen "que el día del Señor ha llegado", pero continúa dando razones para el retraso: el "hijo de perdición", el Anticristo, todavía no ha aparecido; por el momento algo le impide manifestarse abiertamente, aunque "el misterio del desafuero" ya está en marcha. Aquí, sin duda, vemos la influencia de un elemento de la apocalíptica judía13 que tiene su origen en Daniel 7-8, al que la Carta se refiere claramente. Aquí, indiscutiblemente, la expectativa lineal judía del fin se transpone a términos cristianos; pero el Anticristo esperado no es un (falso) profeta judío: es una figura que se enfrenta directamente a Cristo, aunque su aparición vaya acompañada de motivos daniánicos14. Como en los Evangelios, los "signos" del fin (tema judío) indican el cenit del mal, como en la época anterior al Diluvio (cf. Lc 17,26ss; 2 Tim 3,1-3); lo que "frena" la aparición abierta del Anticristo -a saber, la extensión lineal de la historia del mundo- es también, inicialmente, un tema judío. Sin embargo, como en el resto del Nuevo Testamento, estos elementos de la educación judía de Pablo quedan eclipsados y, por así decirlo, reabsorbidos por el tema cristológico central. Si el "misterio de la impiedad" ya está en marcha -y para Pablo esta impiedad no puede ser otra cosa que la negación de la realidad cristiana-, se deduce que el Anticristo ya está presente y ejerciendo su influencia, exactamente como afirma I Juan: Cualquiera que niegue la Encarnación de Cristo "no es de Dios". Este es el espíritu del anticristo, del que oísteis que venía, y ahora ya está en el mundo" (1 Jn 4,2-3). "Hijos, es la última hora; y como habéis oído que viene el anticristo, así ahora han venido muchos anticristos; por eso sabemos que es la última hora" (1 Jn 2, 18). Lo que en el ambiente judío era la espera del "tiempo malo" del nacimiento del Mesías, se convierte en el Nuevo Testamento en la conciencia de vivir en el "tiempo final", o "la última hora", o "al final de los eones" (Hb 9,26), tras la muerte y resurrección de Cristo. Dentro de este fin de los tiempos es superfluo hacer distinciones cualitativas entre periodos: el único rasgo que persistirá y se establecerá en última instancia, ya sea visible o invisiblemente, es la "*krisis*", la decisión, la escisión, que Cristo ha introducido en el mundo.

Llegados a este punto, debemos mencionar un tema importante sobre el que tendremos que volver con más detalle más adelante.

Si examinamos lo que dice el Nuevo Testamento sobre el juicio, encontramos una peculiar discrepancia. A nivel formal, se mantiene la idea del Antiguo Testamento de que el mundo será juzgado al final de

los tiempos y de que los muertos resucitarán. Al mismo tiempo, sin embargo, el juicio se describe como un acontecimiento individual, no universal. En consecuencia, la muerte del individuo y su juicio se aproximan, como dice explícitamente Hebreos 9:27: "Está establecido que los hombres mueran una sola vez, y después viene el juicio." El antiguo "Día del Señor" era ante todo un juicio sobre las "naciones", luego (en los Profetas) también sobre el "pueblo" de Israel; más tarde, después del Exilio, se volvió a entender como un juicio sobre las naciones y los impíos en general. Pero bajo la influencia de la enseñanza de Ezequiel (el pecador será castigado por su propio pecado) y también, sin duda, del crecimiento del pensamiento helenístico, que preveía que el individuo fuera recompensado y castigado según sus actos, el antiguo concepto de juicio se llenó de un nuevo contenido: la responsabilidad individual. Según Pablo, en el Juicio cada uno debe dar cuenta de sus propios actos (Rom 2,6; 14,12; 1 Cor 3,13.15; 4,4; 2 Cor 5,10; Gal 6,7.9), y puesto que el juicio corresponde sólo a Dios, cada uno debe abstenerse de juzgar a su hermano. Del mismo modo, Santiago 4:11 (cf. 1 Pe 1:17); los Evangelios no son diferentes (Mt 7:1s; Lc 6:37). Lo más llamativo es la gran escena del juicio con la que concluye el ministerio público de Jesús en Mateo: se trata claramente del final de los tiempos, según la descripción de Daniel, y la separación de los buenos y los malos (ovejas y cabras) se ajusta a Ezequiel 34,17; el núcleo de toda la escena es el anuncio del criterio que se utilizará en el juicio, a saber, la presencia o ausencia de obras de misericordia. Este criterio era bien conocido por los judíos, pero lo que es nuevo aquí -y no tiene "ninguna analogía anterior "15 - es que estas obras se consideran hechas al Juez, que se equipara a sí mismo con los pobres y los hambrientos, etcétera. Es esta relación personalísima con el Señor que juzga la que decidirá la salvación o la perdición eterna del individuo "en aquel día" (Mt 8,22). Aunque, de acuerdo con el antiguo concepto del "Día del Señor", "todas las naciones" (Mt 25,32; cf. Ap 1,7) están reunidas en esta escena, no son naciones las que son juzgadas, sino sólo personas individuales.

Es bien sabido que, en contraste con los escritos apócrifos, el Nuevo Testamento prácticamente no especula sobre un supuesto estado intermedio entre la muerte del individuo y el Juicio (final). Mientras que la mayoría de los escritos apócrifos suponen que a la muerte sigue inmediatamente la bienaventuranza o su pérdida, y que este estado no está determinado por un Juicio "particular "16 , el Nuevo Testamento

hace muy pocas referencias a él (Lc 16,22ss; 23,43; Flp 1,23; 2 Co 5,1ss; Judas 6: los ángeles caídos están encadenados hasta el Juicio); evidentemente, el Nuevo Testamento no está interesado en este hiato teórico. Las ideas de muerte individual y de juicio final están tan vagamente unidas que Pablo no tiene dificultad en decir que está seguro de estar con Cristo inmediatamente después de morir (Flp 1,23), mientras que poco después (3,11) puede decir que le gustaría imitar a Cristo en su muerte, "para alcanzar, si es posible, la resurrección de entre los muertos". Por una parte, espera que, después de la muerte, no se le encuentre desnudo, sino "revestido de una morada celestial"; por otra, habla de tener que comparecer ante el "tribunal de Cristo" (2 Co 5,2.10), sin duda el Cristo del final de los tiempos. ¿Por qué difiere aquí el Nuevo Testamento de las especulaciones apócrifas? Sólo puede ser porque el Nuevo Testamento refleja desde dentro el acontecimiento de Cristo, donde este hiato ha sido radicalmente superado. Así, los escritores del Nuevo Testamento no piensan ni en el tiempo lineal de la escatología judía ni en los términos de esa antropología latente en la cristología.

En última instancia, sin embargo, es la escatología juanina, puramente cristológica, la que conserva su validez. Como hemos mostrado, puede incluir referencias ocasionales al "Último Día", pero las trata como pertenecientes a la esfera del acontecimiento de Cristo en su poder de juzgar y salvar. Esto significa que, aparte de vestigios poco importantes e incidentales de la escatología judía*, el Nuevo Testamento ya no contempla la idea de un teo-drama horizontal que se despliega por sí mismo; sólo hay un teo-drama vertical en el que cada momento del tiempo, en la medida en que tiene significado cristológico, está directamente relacionado con el Señor exaltado, que ha llevado consigo al ámbito supratemporal todo el contenido de toda la historia: vida, muerte y resurrección*.

5. Las ideas judías y paganas del "Fin" se cumplen y trascienden

Para los cristianos, el fin que los judíos siguen esperando ya ha llegado. Desde un punto de vista teológico, nada más es posible y nada más cabe esperar en la historia del mundo por encima del hecho del acontecimiento de Cristo, aparte de su interpretación y sus continuos efectos, los cuales, en lo sucesivo, provocan y estimulan cada vez más la acción dramática dentro de la historia. Para los

cristianos, en consecuencia, desde el principio, no se trata simplemente de que se cumplan pasajes proféticos individuales de las Escrituras (del Antiguo Testamento): Se cumplen "las Escrituras" en su totalidad (1 Co 15,3.4; Lc 24,45; Jn 5,39).[1] Al mismo tiempo, la expectativa judía del fin se eleva a un nuevo plano en el sentido de que, como consecuencia de la Cruz, el descenso a los infiernos, la Resurrección y el retorno al Padre de Jesús, el esquema lineal ha quedado interrumpido y abrogado (pues el "nuevo eón" no es la continuación del condenado "viejo eón"). A partir de ahora, la historia del mundo queda bajo la autoridad del Señor exaltado; puesto que es terrenal y ascendido a la vez, controla - "desde arriba"- todo lo que es teológicamente relevante en esta historia terrenal (cf. Ef 4,10ss.).

Como vemos en el discurso de Pedro en el Templo, si las esperanzas judías siguen teniendo algún fundamento en términos de historia de la salvación, es dentro de la dispensación cristiana, no de la judía. Dios "enviará al Mesías que os está destinado" al final de los tiempos, pero este Mesías es el "Jesús" que los judíos se negaron a reconocer y "a quien el cielo debe acoger hasta que llegue el momento de establecer todo lo que Dios dijo" (Hch 3,21). Pero aquel a quien los judíos deben esperar ya no es un Mesías meramente futuro, y por eso Pedro les exhorta a arrepentirse inmediatamente (v. 19), porque Dios ya ha "cumplido" (v. 18) lo que ellos siguen considerando una promesa para el futuro. Esto cumple y trasciende la idea apocalíptica de un Mesías o Hijo del Hombre preexistente que habita con Dios en el cielo: ya no es puramente una figura del otro mundo, sino también una figura de *este* mundo; es por su historia terrena que Dios lo ha elevado a ser la norma de toda la historia.

Puesto que lo que es *final*, "del fin", ya *está presente*, otro elemento de la escatología judía (tardía) queda obsoleto, a saber, el intento de calcular el tiempo del advenimiento del Mesías y (teológicamente) de discernir períodos dentro de la historia del mundo.[2] La profecía apocalíptica era en gran medida este tipo de predicción de futuros acontecimientos históricos según un plan divino revelado a un vidente.[3] Como ya hemos mostrado (*Theo-Drama* IV, 26ss.), sería un error suponer que el Apocalipsis joánico, al exponer sus visiones en secuencia y dotarlas de detalles numéricos, adopta esta división de la historia en períodos; se ocupa únicamente de la ley que caracteriza a una teología cristiana de la historia, a saber, la ley del "siempre más", la ley de la elevación continua dentro de la misma estructura fundamental. No: según el Evangelio de Juan en particular, el Mesías

supuestamente "escondido" en el cielo es el mismo que ha sido escondido, incomprendido y rechazado en la tierra. Es cierto que *se* le describe como oculto para los judíos, e incluso para los propios cristianos (Col 3,3), pero estos últimos permanecen en contacto con él de un modo totalmente distinto: de hecho, es visible para ellos de un modo espiritual (Jn 14,19) en la fe, la esperanza y el amor, y está en relación con ellos a través de los sacramentos y de la forma en que viven su palabra; y nada de esto es posible para el judío que espera que el Mesías se manifieste.

La escatología pagana, si es que podemos considerarla como tal, parece tener cierta afinidad prima facie con la escatología cristiana por su estructura esencialmente vertical, al menos en los cultos mistéricos que, de diferentes maneras, comparten un interés especial por las divinidades moribundas y resucitadoras. Esta afinidad se observa también, más tarde, en los sistemas gnósticos que hablan de un redentor que desciende del cielo y, una vez completada su obra salvadora, regresa a él. En primer lugar debemos centrarnos en estos elementos, sobre todo porque la escuela de la "historia de las religiones" de principios de siglo, y posteriormente Bultmann, intentaron demostrar que estas formas de religión habían influido en la configuración del mensaje sobre Cristo. Nos preocupan menos otras ideas, como la de que un hombre cósmico primigenio ha sido fragmentado y será reintegrado en el momento del fin, noción que, según algunos, está detrás de ciertos teologemas de Pablo (el "primer" y el "segundo" Adán, el "cuerpo de Cristo" eclesial-cósmico).

Los escritos tardíos del Nuevo Testamento se esfuerzan por distanciarse de lo que llaman "mitos", que no son más sustanciales que "fábulas" (1 Tim 1:4; 4:7; 2 Tim 4:4; Tito 1:14; 2 Pe 1:16). Por supuesto, esto no se refiere a los "misterios" o a las enseñanzas gnósticas sobre la redención que acabamos de mencionar: se refiere a teorías vanas e inquisitivas dentro de la comunidad cristiana, propagadas por "arrogantes" "parlanchines" sobre la base de especulaciones judías tardías (Tito 1:14) sobre la Escritura; tales cosas son un peligro para la fe. Sin embargo, también éstas -aunque tengamos tan poco conocimiento de las enseñanzas individuales- representan una forma temprana de gnosticismo y seguramente no están exentas de la influencia de los intentos de renovar los antiguos mitos (homéricos). Tales intentos, que sin duda implicaban muchos "engaños" (*goetes*: 2 Tim 3:13) y cosas peores (el auge de la magia en aquella época), se llevaron a cabo en Éfeso y Creta, y es a estas

comunidades a las que se dirigen las Epístolas Pastorales.[4]

Ya en esta fase temprana de la disputa con el fenómeno del mito -que, en los grandes sistemas gnósticos, desarrollará deliberadamente su estructura vertical contraria al cristianismo-, el cristiano recibe una clara visión de la oposición fundamental entre éste y la enseñanza cristiana. Por un lado, la especulación incoherente, fútil y confusa, la "disputa de palabras" (2 Tim 2,14); por otro, "el firme fundamento de Dios", la "sana doctrina" enseñada por la Iglesia, "columna y baluarte de la verdad": a saber, el misterio de Cristo "manifestado en carne" (1 Tim 3,15-16). Desde Pablo y Juan hasta Ignacio, Ireneo y Tertuliano, este "en la carne" es el argumento central contra todas las enseñanzas míticas sobre la redención, por muy parecidas que parezcan al cristianismo, y ya sean precristianas o copias de la enseñanza cristiana. Los sistemas verticales del gnosticismo no cristiano pueden haber surgido de una dramatización de especulaciones filosóficas (por ejemplo, la multiplicidad mundana habiendo caído de la unidad divina)[5] y por ello exigen una reintegración. Pero tales sistemas, incluso cuando se dramatizan de este modo, son necesariamente antimateriales. Que el propio principio unificador entre en un cuerpo (y en un cuerpo individual) es algo que debe contradecirlos. Toda la enseñanza cristiana procede de la experiencia de la Resurrección corporal de Cristo, que no es en absoluto mítica y especulativa, sino sobria e histórica; y esta Resurrección ilumina la verdad y el sentido de su Cruz y, tras ella, de toda su Encarnación. La resurrección de Cristo de entre los muertos, tal como la proclama el kerigma más antiguo, no es un mito "[6]. A veces se sugiere que, en Juan, por ejemplo, el modelo del descenso del Redentor de Dios y su ascensión a Dios es gnóstico: esto se contradice por el hecho de que, en primer lugar, Juan está interpretando claramente acontecimientos históricos y, en segundo lugar, que hace mucho hincapié en la encarnación, hasta la escena final con Tomás, hasta la epístola que dice que "hemos visto con nuestros ojos,... hemos mirado y tocado...". . hemos mirado y tocado con nuestras manos" (1 Jn 1,1). Cualquiera que intente "disolver" esta Encarnación es un Anticristo.[7]

Ante este dato básico, todos los vestigios de ideas míticas, de pensamiento y habla míticos en el Nuevo Testamento se reducen a formas puramente formales de expresar algo que es completamente nuevo y único.[8] Sin las imágenes, arquetipos y conceptos necesarios para el lenguaje pictórico humano, ni siquiera la palabra de Dios puede hacerse inteligible al hombre; además, la relación del hombre

(incluso del hombre pecador) con Dios le da necesariamente una cierta "precomprensión" de lo que podría ser la "redención" de Dios, aunque las imágenes (míticas) que el hombre elabora sean posteriormente trascendidas y completamente remodeladas por lo que Dios realmente hace. Necesariamente, un Redentor debe venir de Dios (y, por tanto, "de arriba") y derribar el muro que separa al pecador de Dios. "Pero es Jesucristo quien, en su Encarnación, ha derribado el muro del mundo y ha completado toda la obra de salvación que el mito tanto soñaba y anhelaba. No lo ha realizado míticamente, sino en términos históricos reales, "a través de su Cruz"; fue a través de su Cruz como se puso en camino hacia el cielo".9 "Desde este punto de vista no puede haber ninguna "desmitologización" del Nuevo Testamento".10

El texto de 2 Pedro 1:16 es muy característico: "Porque no nos hemos guiado por mitos ingeniosos al daros a conocer el poder y la venida de nuestro Señor Jesucristo, sino que hemos sido testigos oculares de su majestad." Sigue una descripción de la Transfiguración en el Tabor. En otras palabras, el conocimiento de la *dynamis*, es decir, del poder divino que ahora tiene el Cristo exaltado, y de su *parusía*, su venida en gloria, se basa en una experiencia histórica por parte de Pedro cuando "estábamos con él en el monte santo": allí vieron su carne terrena irradiada de divinidad. Aquí, incluso el regreso de Cristo en la gloria se anticipa en un acontecimiento histórico que nos proporciona cierta "precomprensión" del mismo. Y esta precomprensión, prosigue el pasaje, confirma así toda profecía; pues la profecía es una lámpara que nos alumbra en la oscuridad de esta vida, "hasta que amanezca" (v. 19). En términos juaninos, ya hemos "visto su gloria" en la Encarnación del Verbo; y en la Cruz hemos visto la plenitud de su "glorificación", que -más allá de la distinción entre "este mundo" y "el otro mundo"- es el comienzo de la visión de esa "gloria" que el Verbo de Dios "tenía. . . antes de que el mundo fuera hecho" (Jn 17,5).

Así, la escatología orientada a Cristo se ve como algo cualitativamente nuevo frente a la enseñanza judía y pagana sobre el "fin", aunque en ocasiones se formule con imágenes y conceptos heredados.

B. EL OBJETO DE ESTE VOLUMEN

El breve repaso crítico de lo que habitualmente se considera escatología cristiana nos ha mostrado lo que podemos y no podemos esperar de este volumen final de *Teo-Drama*. Pero, ¿es realmente necesario este volumen?

Ya hemos expuesto la "acción" melodramática, así que ¿por qué necesitamos explayarnos sobre el "acto final"? La pregunta parece justificada, ya que la acción en sí no podría haberse descrito sin revelar su tema último, a saber, la resistencia "cada vez mayor" (es decir, siempre en aumento) del mundo al amor divino, encarnado, "cada vez mayor". Este tema, sin embargo, no era estático, pues regía el curso dinámico del drama; en consecuencia, el *desenlace* tenía que salir a la luz, al menos en cierta medida; residía, fundamentalmente, en la Cruz, que es la aceptación de esta resistencia "cada vez mayor" (cada vez mayor) a Dios.

Esto nos deja, sin embargo, con toda una serie de cuestiones abiertas, que cristalizan en torno a la pregunta central: ¿Puede la libertad divina, aunque sea la libertad del amor, simplemente "dominar" a la libertad creada? Por otra parte, si, como sostenían Ireneo y los Padres, la libertad divina opera "por persuasión, no por la fuerza "[1] , ¿puede estar segura de alcanzar sus objetivos? En este último caso, ¿no habría que prever una negativa final, que desembocaría en un rechazo definitivo?

¿Existe aquí un camino a seguir para una *theologia viatorum*? ¿O no debe detenerse legítimamente ante *lo último, el eschaton*? Además, si hemos de hablar, en teología terrenal, de "escatología", ¿qué entendemos por ello?

Dejando de lado por el momento la cuestión del destino de la libertad finita, veremos que el camino que hemos descrito hasta ahora en términos dramáticos nos ayudará a encontrar una respuesta. Nuestro punto de partida fue la interacción entre la libertad infinita y la finita (vol. II), donde Dios sólo se vislumbraba como el Uno. A continuación (vol. III), discernimos la figura del Dios-hombre, que hace posible y abarca todo lo creatural; esto reveló (en la "cristología") un primer atisbo de la Trinidad divina. Frente al alejamiento del

mundo de Dios (vol. IV), la cristología se transformó en "soteriología". Aquí se profundizó en la profundidad trinitaria de Dios, pero el tema no se trató todavía como tal. De todos modos, está claro que la Trinidad, y no la cristología, es el último horizonte de la revelación de Dios en sí mismo y en su dramática relación con el mundo. Este es el verdadero *eschaton* visto desde la perspectiva teocéntrica, no antropocéntrica. En cualquier caso, esta última está fuera de lugar en una ciencia de la revelación; sólo podemos discutir el escatón antropológico -*tradicionalmente* la muerte, el juicio y el destino final del hombre- en el marco de una escatología teocéntrica. Esta regla se adoptará aquí, en el volumen final, como en los demás.

No sólo hay que volver a partir (y de un modo nuevo) de la cuestión de la *imago trinitatis* en la criatura y buscar una nueva comprensión de la dramática interacción entre Dios y el hombre a partir de la justicia (*rectitudo*: Agustín, Anselmo) o de la perversión de esta imagen; también hay que dar primacía al "tiempo" de Dios sobre el "tiempo" de la criatura, cuyo futuro, pasado y presente deben medirse y orientarse según el modo de duración de Dios. En concreto, esto significaría que la presencia de Dios para el hombre, que es la presencia de lo "siempre más grande", es siempre algo que viene hacia él (*avenir*) de lo que él no es dueño; esto *no podría ser* si fuera simplemente "lo que todavía no ha sucedido" (es decir, lo desconocido, *futur*) y no al mismo tiempo "lo que siempre ha sido". Es justo, por tanto, que la fe humana (en lo que ha acontecido históricamente en Jesucristo) muestre una dimensión interior de esperanza2 y que el *mysterium* de Dios que ha venido -y ésta no es sólo la visión veterotestamentaria, sino definitivamente la del Nuevo- sea siempre el *mysterium* esperado, "lo que ha de venir": en efecto, no puede ser el *mysterium presente* de otro modo. Pero no hay que concebirlo (y esto es fundamental) según prolongaciones del tiempo antropológico -pues en este caso la esperanza cristiana se extendería hacia un *futurum mundano-, sino* ante todo según el "tiempo" divino o, mejor dicho, cristológico, en el que el tiempo antropológico es asumido en la forma divina de duración. Naturalmente, "asumido" no significa "aniquilado", como si el tiempo humano quedara privado de sentido; pero sí significa que este tiempo humano y todo lo que en él acontece, y todo lo que aún ha de acontecer de importancia cristiana, pasa a depender del "tiempo" de Cristo y de su modo único de duración. Esto debe tenerse especialmente en cuenta en una "teología de la esperanza".

Evidentemente, la escatología joánica que ya hemos descrito tendrá

una importancia central en este volumen. Hemos visto que puede llamarse escatología "realizada" sólo con ciertas reservas; el término puede ser engañoso a menos que se utilice para referirse, no al tiempo antropológico, sino al cristológico (con, detrás de él, el modo trinitario de duración). Todo lo que se entiende antropológicamente como doctrina de las "últimas cosas" debe integrarse y subordinarse a este "tiempo" trinitario.

Lo verdaderamente "último" es la vida trinitaria de Dios revelada en Jesucristo. Naturalmente, este Omega implica también el Alfa; es lo que está presente, primero y último, en cada "ahora". ¿Y qué es esto sino el Ser mismo? Porque fuera del Ser no hay "más que nada", mientras que dentro de él está esa misteriosa vitalidad revelada a través de la revelación cristológica, de modo que todo lo que procede del Ser absoluto debe llevar su sello, siendo la revelación la que nos da acceso a la fuente de la vida de Dios. El teo-drama, en su último acto, en su aspecto final, sólo puede ser trinitario.

I. EL MUNDO VIENE DE DIOS

A. EL MUNDO PROCEDE DE LA TRINIDAD

1. El axioma escolástico

Para la Alta Escolástica, la creación se engloba en la Trinidad, que es su condición previa inalienable. "La posibilidad de la creación descansa en la realidad de la Trinidad. Un Dios no trinitario no podría ser el Creador".1

Tomás lo aclara lúcidamente en el célebre prólogo a las *Sentencias*. En la creación, el Hijo, la Sabiduría de Dios, "ha hecho brotar de él torrentes". "Flumina ista intelligo fluxus aeternae processionis, qua Filius a Patre et Spiritus Sanctus ab utroque ineffabili modo procedit". Inicialmente, estos flujos permanecían ocultos en el papel de "semejanza" de la criatura y en los enigmas de la Escritura de la Antigua Alianza; al hacerse hombre, el Hijo los saca a la luz. Pero este Hijo encarnado es desde toda la eternidad "la imagen de Dios (trino) y (en esa medida) el primogénito de toda la creación, pues en él todas las cosas se mantienen unidas".

> Por eso se dice con razón de la Persona del Hijo: "Soy un brazo (*trames*) de las aguas infinitas del río", lo que indica el *orden* y el *modo* de la creación. El *orden*, puesto que, al igual que el brazo forma parte del río, así la procesión temporal de las criaturas procede de la procesión eterna de las Personas. . . . Porque la fuente es siempre la causa de lo que viene después; así la primera procesión es la causa y el fundamento de todas las procesiones subsiguientes. En *cuanto al modo*, se indica de dos maneras. En primer lugar, desde el punto de vista del que crea, que, aunque lo llena todo, no es atributo de nada (lo que nos muestra el significado de la palabra "infinito"); y, en segundo lugar, desde el punto de vista de lo creado: pues, así como el brazo del río es una prolongación del cauce, así la criatura surge de la unidad del Ser divino, que, como el cauce del río, contiene el fluir de las Personas.

Por eso, cuando el Hijo se hace hombre, "sale del paraíso como un acueducto", y "aunque no pierde el paraíso de la gloria del Padre, lo oculta"; dirige hacia la creación los torrentes de gracia -la Iglesia, los sacramentos, las diversas órdenes de los santos- que, en última instancia, "manan de la herida de su costado "2.

Tomás repite continuamente esta enseñanza. Para él, naturalmente, todo el Dios trino actúa en la creación, en la sabiduría y la bondad de su ser, pero también, y en particular, según el orden de las Personas dentro de la Divinidad: "Así Dios Padre realiza la creación por su Verbo, que es el Hijo, y por su amor, que es el Espíritu Santo. Así pues, son las procesiones de las Personas las que causan la generación de las criaturas, en la medida en que incluyen atributos del ser, a saber, del conocer y del querer".3 El poder del Creador pertenece en primer lugar al Padre por un cierto orden, "*online quodam*".4 El nacimiento del Hijo del Padre "es el fundamento de todo nacimiento de lo que es distinto de sí mismo, pues sólo él, con toda naturalidad, se apodera de toda la naturaleza de Aquel que genera; los demás nacimientos sólo lo hacen de manera imperfecta. . . . Todos los nacimientos subsiguientes, por consiguiente, se deducen de este nacimiento primigenio por medio de una cierta imitación. . . . Lo mismo sucede con el Espíritu Santo "5. Si consideramos "la sustancia, por así decirlo, de esta capacidad" (de generar), las procesiones dentro de la Divinidad y las procesiones creadoras "no sólo deben considerarse juntas: son realmente una. El hecho de que las llamemos 'análogas' surge de la dirección del acto".6 "Pues la procesión de las Personas en unidad de esencia es la causa de la procesión de las criaturas en diversidad de esencia".7

Puesto que Tomás siempre considera el proceso del mundo como una procesión (una "salida") de Dios y un "retorno a Él", lo que hemos dicho aquí debe aplicarse a ambos aspectos. Con respecto a la procesión de las criaturas desde Dios,

> hay que tener en cuenta dos cosas: primero, la *naturaleza*, de cuya plenitud y perfección se produce toda perfección creatural y en la que tiene su proyecto; y, segundo, la voluntad, cuya *generosidad* (no necesidad) comunica todo esto a las criaturas. Si, según nuestra fe, suponemos la procesión de las Personas divinas, . . esta procesión perfecta debe ser causa y fundamento de la procesión de las criaturas. Sin embargo, así como la procesión de las criaturas, que representa imperfectamente la perfección de la naturaleza divina, se remonta al prototipo perfecto, el Hijo, que es el principio, prototipo y fundamento de la procesión casi natural de las criaturas desde Dios, esta misma procesión de las criaturas, puesto que resulta de la generosidad de la voluntad divina, debe remontarse a un principio que, por así decir, fundamenta toda esta comunicación libremente dada. Éste no es otro que el amor, que hace que todo se dé voluntariamente; por eso debe haber en Dios una Persona cuya procesión sea a la manera del amor, y ésta es el Espíritu Santo. Por eso algunos filósofos han afirmado que el amor es el principio de todo el mundo creado8.

Tampoco esto es suficiente. Pues así como Dios, al engendrar al Hijo, expresa no sólo a sí mismo, sino también todo su poder de Creador (y, por tanto, todo lo que Dios puede crear), "así también el amor del Padre, que sale hacia el Hijo, es la base de todos los efectos de amor que Dios imparte a las criaturas; así también el Espíritu Santo, que es el amor del Padre al Hijo, es también su amor a la criatura, puesto que le imparte su perfección. Así pues, la procesión del amor puede considerarse de dos modos: en cuanto que se dirige a un Amado eterno (y, por tanto, es una procesión eterna), y en cuanto que es amor a un amado creado. . . De ello se deduce que, una vez presupuesta la creación, *la processio* dentro de la Divinidad y la *missio* fuera de ella son una misma cosa en lo que se refiere a las Personas divinas, incluso en el punto en que el Hijo y el Espíritu entran en el ámbito visible de la creación: "sicut processio temporalis non est alia quam processio aeterna essentialiter, sed addit aliquem re-spectum ad effectum temporalem, ita etiam missio visibilis non est alia essentialiter ab invisibili missione".10 En cuanto a la misión del Hijo y del Espíritu en el mundo, "utraque processio dicitur missio".11

En cuanto al retorno de la criatura a Dios, se efectúa, en nuestro orden mundial, mediante estas mismas misiones al mundo por parte del Hijo y del Espíritu. Esta *missio* por parte del Espíritu Santo puede llevarse a cabo tanto invisiblemente, creando en el espíritu del hombre el conocimiento y el amor de Dios, como visiblemente, como en la forma humana del Hijo y los símbolos visibles del Espíritu (paloma, lenguas de fuego, etc.). Ambas misiones conducen al Padre, "a quien por fin volvemos". Y puesto que, al ser receptivos a estos dos (el Hijo y el Espíritu), adquirimos una semejanza interior con las cualidades específicas de las Personas, podemos decir que las Personas divinas están en nosotros en un nuevo modo de ser, como el prototipo (*res*) está en su copia (*similitudo*); así nos asimilamos a ellas de un modo nuevo".12

Encontramos la misma enseñanza en Buenaventura: "Dios no habría podido engendrar la creación a partir de su voluntad si no hubiera engendrado ya al Hijo a partir de su naturaleza "13. También en este caso, "la Palabra" significa tanto la expresión de sí mismo de Dios Padre en el seno de la Divinidad *como* la expresión de todo lo que Dios puede crear *ad extra*: "En la misma Palabra, Dios se expresa a sí mismo y a las criaturas", ya que "la Palabra señala lo que ella expresa; es decir, no sólo señala al Padre, sino también lo que ha sido creado "14 o puede ser creado. Así, la misma Palabra es "*similitudo Patris imitativa* y

similitudo return exemplativa et. . . operativa "15 . . operativa "15 El Maestro seráfico va más lejos que Tomás al afirmar que en el Verbo se expresa toda la serie de procesiones trinitarias, incluidas las procesiones del Espíritu Santo. De lo contrario, el Verbo divino no podría ser la imagen del Dios tripersonal en la creación: "Verbum et Patrem et Seipsum Sanctum exprimit-et omnia alia "16. Al mismo tiempo, el Espíritu (como en Tomás) conserva su función propia: es el "don" dado en el seno de la Trinidad, y como tal es también la "comunicabilidad" (*donabilitas*)17 de Dios sobre la base de su "generosidad" (*liberalitas*).Pero esta cualidad esencial de Dios se "expresa" -como todo- "en la Palabra", de modo que *la expressio* se convierte en una categoría central en Buenaventura, que expresa ante todo la fecundidad interior y personal de Dios19. Esto significa que, ante todo, es esta vitalidad interior de Dios la que las criaturas reflejarán de forma más o menos oscura o brillante; lo que se llaman los "atributos generales" de Dios sólo saldrán a la luz como consecuencia y expresión de esta vitalidad interior-trinitaria. A esto se refiere el axioma -que sólo el creyente cristiano puede encontrar inteligible: "De necessitate si est productio dissimilis praeintelligitur productio similis. . . . Inaequalitates oriuntur ex aequalitate".20

Esta enseñanza escolástica muestra que el misterio del Ser no es algo cerrado, sino un misterio que se pronuncia y se manifiesta; al mismo tiempo, muestra que esta autoafirmación no es un proceso natural sujeto a la necesidad, sino algo libremente dado y que se da libremente. Para que el pensamiento de la criatura pueda contemplar ambas cosas al mismo tiempo sin contradicción, el misterio interior-divino debe revelarse libremente. Pues, aunque esencialmente distinto de la criatura, este misterio surge como la *condición sine qua non* del conocimiento del Ser (y, por tanto, de su propio ser) por parte de la criatura. La lógica de la criatura sólo puede tener una estimación correcta de sí misma si se ve a sí misma participando análogamente de un Logos absoluto que remonta su origen al Padre y avanza hacia el Espíritu de amor gratuito que brota de él y de quien es su Fuente. También la lógica formal de la criatura se fundamenta en la Trinidad y es moldeada por ella.

2. Implicaciones

a. Ser-Evitar-Ser

La aequalitas que caracteriza a las Personas divinas no significa identidad, a no ser que por tal entendamos su identidad en la única esencia divina *(essentia)* o Ser absoluto (*esse*), en cuya concreción son idénticas en todo punto "salvo cuando las distintas relaciones [entre las Personas] exijan otra cosa". Pero puesto que cada Persona, existiendo como un elemento en la corriente de procesiones, es per se idéntica a la esencia o ser de Dios, no es cuestión de que esta última sea considerada como una cuarta cosa, ajena al ajetreado ir y venir de lo que pasa entre las Personas: no, debe ser idéntica a ella. Si tomamos esto en serio, será imposible emprender el tipo de reflexión sobre los "atributos divinos" que, partiendo sólo de la esencia divina o Ser absoluto, excluye de la consideración las procesiones internas dentro de la Divinidad (como sucede comúnmente en los tratados *Deo Uno*). Por ejemplo, con respecto a la creación del universo, es muy posible hablar del poder omnipotente de Dios, pero al mismo tiempo, partiendo de los acontecimientos trinitarios, hay que ponderar el modo en que el Dios trino desea ser todopoderoso. Quiere ser todopoderoso no sólo creando: engendrando y exhalando, dejándose engendrar y exhalar, entrega su poder al Otro, sea quien sea, sin pretender recuperarlo jamás. Si se quisiera ver esta "limitación" del poder divino que pertenece a cada una de las Personas como una limitación "necesaria" dentro del proceso trinitario, es decir, como una especie de "impotencia", sería posible conciliar estos dos lados del poder divino (la auténtica omnipotencia y la auténtica entrega de poder) en el concepto superior de amor absoluto, del que, en última instancia, sólo se puede hablar en *Deo Trino*. El mismo procedimiento habría que llevar a cabo con respecto a todos los demás atributos que se predican exclusivamente de la esencia divina. El hecho de que algunos de estos atributos se hagan visibles en la Antigua Alianza -por ejemplo, la misericordia divina que evita una sentencia justa en sentido estricto (cf. Os 11,8-9)- en un momento en que todavía no se percibe el proceso trinitario, muestra cómo la teología de la Antigua Alianza avanza por un camino; a menos que se cumpla en la teología de la Nueva Alianza, siempre corre el peligro de deslizarse hacia una teosofía gnóstica. (Esto es lo que ocurrió en la etapa inicial, cuando Dios se escindió en Yahvé y su *shekinah*, que fue "desterrada" en el mundo; más tarde la escisión se hizo explícita en la Cábala). En consecuencia, la teología cristiana tiene que aferrarse inquebrantablemente al hecho de que el Dios que se manifiesta en Jesucristo existe en sí mismo como una esencia (o Ser) eterna, que es

un "acontecer" igualmente eterno (es decir, no temporal); cuando reflexionamos sobre el ser de Dios, no debemos olvidar este hecho ni por un instante.1 En efecto, desde la perspectiva de la Nueva Alianza debemos decir que la revelación de Dios que tiene lugar en Jesucristo es primordialmente trinitaria: Jesús no habla de Dios en general, sino que nos muestra al Padre y nos da el Espíritu Santo. Así pues, es a partir de la relación trinitaria de Jesús con Dios como debemos construir una imagen de la "esencia" y del "ser" divinos; pues este último se manifiesta, en el "acontecer" histórico del propio Jesús, como un "acontecer" eterno.

Lo que sucede en la Trinidad es, sin embargo, mucho más que un orden o secuencia inmóvil, pues expresiones como "engendrar", "dar a luz", "proceder" y "exhalar" se refieren a actos eternos en los que Dios realmente "acontece". Debemos resolvernos a ver estos dos conceptos aparentemente contradictorios como una unidad: Ser eterno o absoluto y "acontecer". Este "acontecer" no es un devenir en el sentido terrenal: es el llegar a ser, no de algo que una vez no fue (eso sería arrianismo), sino, evidentemente, de algo que fundamenta la idea, la posibilidad interior y la realidad de un devenir. Todo devenir terrenal es un reflejo del "acontecer" eterno en Dios, que, repetimos, es per se idéntico al Ser o esencia eterna.

Examinemos esta "reflexión" con más detalle. En los confines del mundo existe una distinción omnipresente, la distinción más misteriosa con la que tiene que tratar la filosofía: la distinción entre la unidad de todos los seres existentes que comparten el ser y la unidad de cada ser individual en la unicidad e incomunicabilidad de su ser particular. No podemos disolver esta distinción tomando el primer miembro de la unidad como el más alto de los géneros (*ens commune*) que une a todos los géneros, especies y seres individuales subordinándolos a sí mismo; pues, en primer lugar, el segundo miembro, el ser-como-individuo, pertenece al mismo concepto de ser; además, el "concepto" de realidad no se agota con la incontable multitud de cosas que existen más o menos por accidente. (Otras innumerables podrían convertirse en realidad, surgiendo, por así decirlo, del abismo de unidad entre lo actual que fundamenta lo potencial y lo potencial que lleva las cosas a la actualidad -sin ser autosubsistentes). Todo ser limitado (*essentia*) participa en el ser real (en el *actus essendi*), pero ninguno de ellos es idéntico a él, ni la totalidad de los seres limitados puede agotarlo2 . Evidentemente, esta constitución específicamente creatural del ser tiene algo que ver con la

distinción en Dios entre el ser común a las Personas y las cualidades que las distinguen, aunque la "distinción real" es una característica de la criatura en su irreductible alteridad respecto a Dios. Los pensadores modernos han intentado de diversas maneras, a partir del proceso fundamentalmente evolutivo del mundo e iluminados por la luz de la fe, discernir el misterio trinitario primigenio que subyace a este proceso.

Baste indicar aquí tres tentativas de interpretación trinitaria del ser del mundo. El primero es el "esbozo de una ontología trinitaria" *(Entwurf einer trinitarischen Ontologie)* de *Clemens Kaliba*, discípulo de Heidegger.[3] Para él (como para Gustav Siewerth, a quien sigue) el ser no subsistente, que es la base creadora de la que procede todo ser propio, en contacto directo con Dios, que es puro ser, es la primera imagen y semejanza de Dios. Esto se debe a que, trascendiendo toda finitud[4] pero recibiendo de Dios esa idea del mundo [*Weltidee*] que es el epítome de todas las esencias finitas,[5] se postula como real en los grados del ser propio [*Selbstsein*]. Estos grados son aproximaciones, en los términos de este mundo, al Ser absoluto, y como tales son una representación preliminar de la naturaleza trinitaria de este último: en primer lugar la esfera de la existencia, luego la de la conciencia que se basa en ella, y finalmente, basada en ambas esferas y trascendiéndolas[6] , el "yo" que es la "raíz de todo conocimiento". (Con respecto a la conciencia, los dos aspectos deben considerarse inseparables, a saber, la iluminación objetiva del mundo y su penetración por la luz de la reflexión, y la participación subjetiva del hombre, a través de sus sentidos, en dicha penetración). El "yo" finito, a su vez, posee "volición, cognición y conación, por las que domina el ser (del que necesita para su realización) y se hace dueño de sí mismo".[7] En este punto Kaliba está dando su propia versión de la *imago trinitatis in anima* agustiniana. El modo en que describe la relación de estas distintas facultades rige la visión del misterio trinitario que sigue. Por una parte, la voluntad, al plantearse libremente a sí misma, es el sustrato primigenio de la persona, determinando todo lo demás -aunque en una finitud que nunca puede captar plenamente su existencia autopositiva-; esta voluntad sitúa la racionalidad en la captación de sí mismo y del ser, aunque (de nuevo) en una finitud dentro de la cual todo ser debe "dejarse ser". Entonces, de esta doble captación (de sí y del ser) surge el sentimiento de sí [*Selbst-Gefühl*], su facultad fundamental, su autoafirmación como "bueno", su círculo completo de inferioridad -que de nuevo, al ser

finito, está absolutamente abierto al Bien infinito. Esto es lo que Agustín llama el insaciable *desiderium*. De las tres facultades, y "del mismo origen", surge la libertad,[8] que sólo puede considerarse "posesión de sí" en cuanto se extiende hacia la "idea divina", el modelo de realización más libre posible para esta libertad.[9] Hay que señalar, sin embargo, que la voluntad no podría "plantearse a sí misma como libre y activa" sin la "voluntad racional que se capta a sí misma como libre y racional"; ambas forman "una unidad interior" y surgen "en el mismo momento";[10] ni la voluntad y la racionalidad podrían plantearse a sí mismas sin el sentido concomitante del "yo" de sí mismo. Así pues, existe entre las facultades un auténtico orden y, al mismo tiempo, una auténtica *circumincessio*.

Cuando pasa a contemplar la naturaleza de la Trinidad (lo cual sólo es posible gracias a la revelación cristiana), Kaliba lo hace con gran cautela. Pues en primer lugar se puede objetar contra una aplicación directamente análoga de los resultados anteriores que la estructura triádica del yo finito debe sus distinciones internas a su finitud; en consecuencia, en el ser infinito, que es como tal un yo subsistente, las diferencias desaparecen, al menos inicialmente. No se puede negar "que la distinción de las potencias espirituales en la realidad infinita del Ser puro deja de ser una distinción real y sobrevive sólo como una distinción virtual; en consecuencia, no puede proporcionar directamente la base para una distinción real entre las tres Personas Divinas".[11] No obstante, el "yo" de Dios [*Ichsein*], en contraste con el "yo" de la criatura, tiene "el control completo de su existencia" [*Dasein*] "en la identidad de existencia y voluntad".[12] Esta voluntad es una voluntad racional que se postula con igual espontaneidad y autonomía como un yo; esto sólo es posible si, con igual espontaneidad, el *Espíritu*, es decir, la conjunción de voluntad y razón en la conciencia dichosa de ser un yo en todas sus dimensiones, forma este yo idéntico como un tercer yo [*Ichsein*].

Así llegamos a la siguiente estructura. La Divinidad: "El Ser puro se plantea a sí mismo, se conoce a sí mismo y es consciente de sí mismo". Dios Padre: el "yo" autopositivo que se conoce a sí mismo y es consciente de sí mismo como tal. Dios Hijo: el "yo" que se conoce a sí mismo y es consciente de sí mismo. Dios Espíritu Santo: el "yo" autoconsciente que se plantea a sí mismo y se conoce a sí mismo".[13] Esto nos lleva a la tesis central de Kaliba, a saber, "que ningún origen espontáneo [*Ursprung*] puede existir aparte de los demás orígenes espontáneos. Puesto que en la Divinidad no hay proceso de desarrollo,

todos los orígenes están interrelacionados por anticipación o consecuencia "[14]. "Lo que es original, lo que brota, es ya, a su manera, el originador de otras cosas, haciéndolas brotar; desde su mismo origen facilita su brotar. . . . No hay relación que brote que no haya brotado ya en el original, desempeñando su papel en el fundamento de su propio origen".[15] "El autoconocimiento del Padre se fundamenta en el acto de generación y es al mismo tiempo la base sobre la que es posible la generación. . . . Si un origen particular condicionara a los demás orígenes sin ser igualmente condicionado por ellos (retroactiva y anticipadamente), tales orígenes no serían orígenes del Ser puro. Un origen no puede serlo aisladamente: debe serlo junto con otros orígenes "[16]. "El Logos divino y el Espíritu Santo son el origen común a priori del Padre como Persona santa autopositora, del mismo modo que el Padre y el Hijo son el origen genético común del Espíritu Santo "[17].

No es necesario repetir aquí nuestro examen del mundo creado, en el que descubrimos la estructura trinitaria que lo informa, ni nuestra descripción de la elevación sobrenatural por la que la "semejanza" de la Trinidad está capacitada para participar en la vida de la Trinidad de la que es una copia. Sólo tenemos que hacernos una pregunta: ¿Esta equiparación de las procesiones genéticas con la *circumincessio* de las Personas (sobre la base de un idéntico Ser o esencia) nos da una imagen verdadera de esa clara relación entre las procesiones que nos es familiar por los textos de la revelación? ¿O el intento de excluir de Dios, no sólo todo desarrollo, sino incluso cualquier cosa análoga al desarrollo nos hace perder en realidad un aspecto esencial de la auto-revelación de Jesús? En el presente volumen intentaremos dar una respuesta a esta pregunta.

En primer lugar, sin embargo, esbozaremos otro intento, esta vez por parte de un científico, de descubrir una analogía entre el Dios trino y la constitución trina del ser del mundo: *Wilhelm Moock*, en sus *Briefen über die Heilige Dreifaltigkeit (Cartas sobre la Santísima Trinidad)*,[18] aporta ejemplos sorprendentes. Aunque no habla en términos de "distinciones reales", la cuestión entre *esse subsistens* (Dios) y *non subsistens* (la base de la realidad creatural) también existe para él, en la forma: "¿Cuál es la relación entre la unidad de la naturaleza creada, que es la condición previa para todo, y la unidad increada de Dios? "[19] La unidad de todo el ser del mundo existe en una relación "paternal "[20] con las formas individuales; ella misma, aparentemente sin forma, engendra formas individuales (mostrándose así como

"verdadera").[21] Al mismo tiempo, debemos tener en cuenta que ninguna forma puede permanecer aislada, sino sólo en un contexto;[22] además, la forma sólo se muestra como "realidad" (y, por tanto, como "buena") cuando existe una comunicación recíproca entre ella y la unidad que la ha producido. El ser es un "toma y daca" entre la unidad y la forma[24] ; lo mismo ocurre con la belleza de lo real, un "juego" que, en el proceso del mundo, es un diálogo entre el movimiento periódico y la progresión (aunque ambos coincidan en última instancia)[25] .

Esta ontología confirma una vez más el rumbo que estamos tomando en todo nuestro empeño. *La Gloria del Señor (Herrlichkeit*) tomó como punto de partida aquella "forma" (del Verbo encarnado, Jesucristo) que sólo era verdadera y radiante ("gloriosa") en la medida en que proclamaba su origen en la unidad del Padre y retornaba a ella en el Espíritu Santo. Pero esta "proclamación" y este "retorno" tienen lugar en un *Teo-Drama (Theodramatik*) que, tanto en términos intramundanos como en la economía de la redención, revela una Trinidad eterna en intenso movimiento e interacción. La obra de Moock apunta en la misma dirección. Destaca la profundidad insondable de la unidad paterna que, en Dios, es capaz de expresar su propia plenitud en una *sola* Palabra,[26] mientras que las profundidades de la naturaleza creada - "creada por Dios según la imagen de su abismo infinito "[27] - ya contiene esa unidad de las cosas existentes que sigue dando a luz a estas últimas a través de espacios infinitos y millones de años. (N.B.: El proceso de la evolución no muestra transiciones graduales[28] , sino más bien la aparición repentina -sobre la base de formas incipientes [ley de Dollo]- de nuevas aproximaciones a la forma finalmente pretendida.)[29] Lo esencial para nosotros es, en primer lugar, la constitución trinitaria fundamental de todo ser finito ("la interacción entre unidad y forma")[30] y, en segundo lugar, el carácter de acontecimiento de todo (incluido el Ser absoluto) que sale de sus profundidades fecundas para manifestarse como *verdadero* en su forma y *bueno* en su origen y en su retorno a él. En Dios, sin embargo, este retorno significa "no que el carácter de acontecimiento haya llegado a su fin. . sino que, por así decirlo, se mantiene y se hace eterno *in statu nascendi*, como dicen los químicos. Es eternamente nuevo, no hay tiempo entre el principio y el fin, y sin embargo es eternamente inmutable, no un movimiento osificado, sino el origen de todo movimiento; no el movimiento mismo, sino la madre del movimiento".[31] De este modo, una ontología puede hablar de unidad, forma y ritmo: "La realidad trinitaria también establece el patrón para

las criaturas".[32]

Antes de proseguir, nos referiremos brevemente a las muy concentradas y aforísticas *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* (Tesis sobre una ontología trinitaria), del filósofo de la religión *Klaus Hemmerle*.[33] Para que la humanidad comprenda la Palabra de Dios que se pronuncia al mundo, se presupone la filosofía; a la inversa, esto significa que la razón finita del hombre debe mostrar una apertura más allá de sí misma si quiere ser receptiva al discurso divino.[34] Sobre la base de este doble a priori recíproco de la filosofía y la teología, Hemmerle afirma que, si bien la adopción y adaptación de la filosofía secular (griega) por parte de la teología cristiana supuso avances significativos hacia una nueva comprensión del Ser en su totalidad[35] , siguió existiendo un cierto "déficit histórico de la ontología cristiana": "Lo que es distintivamente cristiano no. . remodeló en última instancia la comprensión anticipatoria del sentido del ser".[36] El fundamento de esta ontología seguía siendo la pregunta: "¿Qué permanece?". (-la sustancia en su identidad), y "¿Qué cambia?". (-lo accidental y en movimiento). Si, en el horizonte de la cristología y, por tanto, de la autorrevelación de Dios, se hubiera dado la respuesta neotestamentaria: "Lo que permanece es el amor", esto seguramente habría resultado en la expansión de la ontología limitada al mundo de la filosofía. Pues el amor "permanece" sólo dándose a sí mismo, desde su primera fuente, del mismo modo que la entrega de Jesús por el mundo muestra que es entregado por el Padre. Vemos así que lo primario no es el *sustantivo* sustancial, sino el *verbo* transitivo; comenzamos "con el acontecer, la acción, la consumación".[37] Pero "darse" no es perderse; es la realización esencial de uno mismo. *Ékstasis* y *éxtasis* son uno, simplemente las dos caras de una misma cosa. "Si es saliendo de sí mismo como se llega a sí mismo, si el vaciamiento de sí es la aurora del ser auténtico", se deduce que "análisis y síntesis, ser y acontecimiento, estado y acontecimiento, libertad y necesidad" se implican mutuamente.[38] "El darse no retiene lo que tiene, sino que contiene lo que da".[39] En términos más audaces, puede decirse que "el darse conserva su identidad entregándose. Renunciando a sí mismo, se conserva a sí mismo. Mediante la innovación (libertad, síntesis) permanece idéntico (necesidad, análisis). . . . Y esta identidad tiene su origen en el acontecimiento, en la innovación del don de sí "[40]. Por supuesto, esto no significa que todo tenga que disolverse en el funcionalismo o la dialéctica, ¡y menos al final de la época moderna! Para contrarrestarlo tenemos la

interpretación filosófica del ser que, en forma de a priori teológico, alcanza su plena esfera de influencia en la realidad cristiana: la Trinidad económica, que se ha hecho comprensible en Jesucristo y que remite a la Trinidad inmanente, absoluta. La inteligibilidad de la "forma" (*Gestalt*) proviene del modo en que, por sí misma, apunta a un contexto múltiple de relaciones.[42] Y como indicamos al principio de esta sección, la autodonación absoluta está más allá del "poder" y de la "impotencia": su capacidad de "dejar ser" abarca a ambos. En este contexto, la "sustancia" está ahí para la "transubstanciación", para la "comunión".[43] De este modo es muy posible conciliar "la inmutabilidad de Dios y la implicación de Dios en la historia".[44]

De ello pueden extraerse varias conclusiones. La primera se refiere a la estructura que presentan las ideas expuestas por los habitantes del mundo y remite a Buenaventura. Si estas ideas están en el Logos a modo de esencia, porque la obra creadora de Dios fluye de la generación del Logos en Dios, se deduce que siempre se están trascendiendo a sí mismas, ya que el Logos sólo existe junto con el Padre y el Espíritu; es la "efulgencia" divina y como tal expresa toda la vida de la Trinidad. Toda idea o *essentia* es trascendente hacia su fundamento (el Padre); su destino interior es entregarse a sí misma (en el Espíritu). Esto se debe a que está fundamentada en el Padre, lo que implica no sólo el poder de autoexpresión, sino también el poder de autoentrega; del mismo modo que, en términos trinitarios, el Hijo, al recibirse del Padre, recibe también la voluntad (natural) de exhalar el Espíritu, de sintonizarse con esa autoentrega que caracteriza la generación por el Padre.

Esto aclara lo que dijimos en *Teo-Drama* II (209ss., 238), a saber, que en el ser finito *la reflexio completa* coincide con "dejar ser" todo lo que participa del ser. Esto aparece ahora como *imago trinitatis*, ya que en Dios cada Hipóstasis sólo puede ser ella misma en la medida en que "deja ser" a las otras en igual concreción. En efecto, como veremos, sólo puede ser ella misma en la medida en que afirma y agradece sin cesar su propia existencia y todo lo que comparte la existencia. Esto también arroja luz sobre esa "distinción real" en el mundo que se considera el reflejo estructural del Ser trino. Si bien es cierto que ningún ser individual creado puede ser idéntico a su participación en el Ser, y no puede deducirse de éste, sino que tiene su unidad en sí mismo y por sí mismo ("essentia habet esse per seipsam, non propter esse suum": *De Ver.* 21, q 5, a 8), sigue siendo el caso que el Ser no puede serle atribuido desde fuera, puesto que fuera del Ser

simplemente no hay nada (*De Pot.* 7, q 2, a 9). En primer lugar, ambos aspectos caracterizan la no-divinidad de la criatura: ni su particularidad (*essentia*) puede darse a sí misma realidad (*esse*), ni su participación en la realidad (*esse*), que es universal, puede garantizar su particularidad esencial (*essentia*). No obstante, esta cualidad fundamental de la criatura (su no semejanza con Dios) debe tener alguna base en Dios mismo si se quiere plantear. Por supuesto, no puede decirse que la sustancia que poseen en común las Hipóstasis Divinas sea como aquel ser del que participan todos los seres finitos; después de todo, estos seres finitos *no* son precisamente idénticos a su ser real (postulado), mientras que cada una de las Hipóstasis Divinas *es* idéntica a la esencia divina, pues de lo contrario habría tres dioses. No obstante, así como la esencia divina no es un bloque de identidad en blanco y homogéneo, sino un dar (en el Padre), un recibir (en el Hijo), un don dado al Espíritu por el Padre y el Hijo juntos, y una causa de acción de gracias por el Hijo y el Espíritu, así también el tipo de ser que se da a las criaturas finitas posee una fluidez y una cualidad transitoria que sólo es "fija" en tales criaturas. Ellas, en su individualidad, deben su existencia a esa bondad divina que las postula "en conexión con la efusión de todo ser desde Dios" (*S. Th.* I, 45, 4 ad 1). Así pues, sólo a través de ellas y en ellas puede el ser tener su unidad (una unidad que las trasciende a todas); sólo así puede la variedad de los seres reflejar la complementariedad de las Hipóstasis dentro de la Divinidad ("ipsa enim differentia quoddam ens est": *De Pot.* 3, a 16 ad 3). De nuevo, así como las Personas divinas son *ellas* mismas sólo en la medida en que salen hacia los Otros (que son siempre Otros), también las esencias creadas son *ellas mismas* sólo en la medida en que van más allá de sí mismas e indican su fundamento primigenio (de donde resplandece el ser en su totalidad) y su vocación de entrega. Deben entregarse por el prójimo (quienquiera que sea); así, concretamente, ofrecen su autoentrega a través de cada instancia particular al Ser en su totalidad. Así pues, la totalidad del ser creado, al igual que el Ser Divino, es a la vez no finito y particular, aunque de manera diferente. Y aunque el ser creado debe ambos aspectos a todo el Ser Divino (puesto que el Dios tripersonal realiza todas sus obras en concierto), debe su particularidad esencial en primer lugar al Logos, su participación en el ser no finito al Padre (a quien está dedicada la creación), y su vocación de entrega al Espíritu, que es la encarnación, en Dios, de la generosidad del amor.

Una segunda conclusión se refiere a la relación dinámica entre la

criatura y el Creador, o al modo en que el *devenir* está enraizado en el *Ser absoluto*. No podemos evitar utilizar el concepto "proceso", "procesión" en el contexto de la vida de la Trinidad para denotar su constante vitalidad; este concepto es el vínculo entre la criatura y el Creador, entre el ser y el devenir. La vida eterna que Dios es, y que permanece "inefable", no puede ser descrita como un devenir, porque no conoce esa "pobreza que es la base" de nuestro "esfuerzo", de nuestra "inquietud". La "vida divina", precisamente porque es "la plenitud de la vida. . . [es la paz perfecta "45. Pero esta paz, o descanso, no es inerte, sino "movimiento eterno "46 , ya que las procesiones divinas que dan lugar a la comunión de Personas no están sujetas a limitación temporal, sino que son eternamente operativas. "Eterno" significa aquí también infinito, que no puede expresarse con un superlativo último (como "sumo bien"), sino sólo con un comparativo abierto a lo "siempre más grande".47 Es cierto que Dios es "siempre más grande" de lo que el hombre puede captar, incluso cuando éste ha alcanzado la bienaventuranza eterna; sin embargo, aunque Dios mismo es perfectamente "ligero", también es "siempre más grande" incluso para sí mismo:48 es esa "exuberancia" que el Espíritu Santo expresa más vivamente en términos personales: "Él es la superabundancia eterna, lo que es siempre más, siempre más grande: la fuente de la vida. Por eso todo lo vivo es tres, . El hombre siempre estará buscando a Dios, incluso cuando lo haya encontrado, y sobre todo entonces50 ; esto no sólo se debe a la debilidad de las facultades cognoscitivas finitas del hombre, sino también a la vitalidad sobreabundante de la propia vida infinita. Es característico del "amor genuino" que "no se cansa de mirar al amado. . . . Así, el Hijo, en presencia del Padre, lo contempla siempre de un modo nuevo", y aunque "sabe que, desde cualquier lado que lo vea, alcanza a todo el Padre, no tarda en verlo desde lados nuevos y, al encontrarlo eternamente, en buscarlo continuamente "51. No hay contradicción alguna en afirmar que el eterno aquí-ahora de Dios le permite otorgar sus riquezas infinitas como quiera, desplegando aspectos siempre nuevos; de lo contrario, en su esencia, no sería *libertad absoluta*. Esta libertad es igualmente operativa en la relación entre las Personas. Así, "el Hijo es a la vez la primera espera del Padre y su primera realización; por toda la eternidad sigue siendo lo que era y lo que es: espera y realización. Esta expectativa insuperable es continuamente superada en su cumplimiento, aunque la expectativa misma era insuperable. . . . Esta misma exuberancia actúa en la procesión del

Espíritu Santo: El Padre y el Hijo ven superado su amor recíproco cuando procede de ellos como Tercera Persona "[52].

Por eso podemos decir que, si el amor humano está animado por el elemento sorpresa, no puede excluirse algo análogo en el amor divino. Es como si el Hijo nacido del Padre "superara desde el principio las expectativas más descabelladas del Padre".[53] "Dios ama a pesar de su omnisciencia, dejándose superar y sorprender constantemente por el Amado".54 La vitalidad y la libertad del amor eterno en el ámbito del Ser divino constituyen el prototipo de lo que el amor puede ser, en su máxima expresión, en el ámbito de la existencia y el desarrollo de las criaturas.

Así, todo ser y devenir creatural está orientado hacia el Hijo eterno encarnado; todo está en camino hacia Él, como dice expresamente la Escritura (Ef 1,10; Col 1,16), y si queremos comprenderlo, debemos verlo en relación con su meta.[55] "Todas las cosas son creadas con vistas al Hijo, incluido el hombre y su consentimiento. Al decir Sí, el hombre reconoce que está destinado al Hijo; . La creación entera lleva la marca del Hijo, todas las cosas se extienden hacia Él, y todas las cosas están unidas por Él en su reino, no por la compulsión de cadenas externas, sino libremente, desde dentro, en una obediencia que brota de la obediencia del Hijo "[57]. El devenir del mundo tiene su origen en las sublimes transacciones entre las Personas de la Trinidad.

Finalmente, esto nos lleva de nuevo al hecho de que la *processio* eterna del Hijo, que lleva a cabo el plan de Dios para el mundo, es idéntica a la *missio* del Hijo. "La palabra por la que Dios realiza la creación está contenida en aquella Palabra que Él pronuncia desde antes de todos los tiempos y que, desde antes de todos los tiempos, aparece ante Él como su Hijo. . . . Lo creado no es ajeno a lo engendrado. Y puesto que, en la Persona del Hijo encarnado, su ser engendrado y su ser creado forman una unidad, así también el mundo creado es, por así decirlo, arrastrado al engendramiento".[58] Al dar al hombre el habla, Dios pone en él "un reflejo del carácter de su Hijo como Verbo",[59] mostrándole así la dirección que debe tomar su existencia. "Desde nuestra misma creación, estamos ya, en esencia, en camino hacia el Hijo "[60] , puesto que, según el designio de gracia de Dios sobre el mundo, la *processio*, que incluye la *creatio*, ha de cumplirse en la *missio* del Hijo. "Yo procedí y vine", dice Jesús (Jn 8,42). "La voluntad del Padre de engendrarlo y de enviarlo al mundo forman juntas una sola voluntad. Proceder y venir son, pues, una sola acción y un solo movimiento para el Hijo: la misión interior y la

misión exterior son una sola. . . . Puesto que esta voluntad debe realizarse y expresarse también en el pueblo cristiano y en el mundo, también éstos están incluidos en el nacimiento y en la misión del Hijo".[61] "El amor y la vida eterna son. . movimiento inmanente. La misión, en cambio, es un movimiento trascendente. La primera misión fue el envío del Hijo. Al engendrar al Hijo desde la eternidad, el Padre puso los cimientos de su misión. Ésta abarca la misión de todos los profetas, de todos los mártires y de todos los santos". En efecto, el mundo entero es creado por el Padre "según el modelo del Hijo"; "crea el mundo en el Hijo. . ya que todo confluye *en él*" (Col 1,17).[63]

b. Positividad del "Otro

Lo anterior implica una segunda verdad sobre Dios, corroborada por la revelación en Cristo. Es una verdad que, por analogía, se aplica también a la creación: el hecho de que "el Otro" exista es *absolutamente bueno*. Esto se afirmó ya en el Concilio de Nicea, en oposición a Arrio. El Otro, el Hijo, es igual en sustancia, dignidad y eternidad al Uno, el Padre. Según la revelación, esto se demuestra por el hecho de que Dios es amor; pues el amor, en palabras de Gregorio Magno, sólo puede ser *ágape, caritas*, si se extiende hacia el otro.1 Este es el punto de partida de la doctrina trinitaria de Ricardo de San Víctor, que considera a este último como necesariamente interpersonal.[2] Le sigue en esta interpretación A. Brunner.[3] Al presentar este enfoque, Ricardo se esfuerza con razón en excluir toda sospecha de triteísmo; cuatro de sus seis libros están dedicados a la unidad de la esencia de Dios, y las Personas de la Trinidad no son más que "modos de procesión" dentro de esta unidad. Pero si Dios es amor, debe serlo no sólo en sentido "intransitivo "[4] , sino que debe amar al Otro "transitivamente". Esto significa que "en Dios unidad y distancia no son opuestos "[5] y que el amor fecundo de Dios es una razón más por la que su esencia es cada vez mayor.[6] El ideal de una mera unidad sin "el Otro" (*la gallina de* Plotino, pero también el *Monos Theos* del judaísmo y el islam) no puede hacer justicia a la afirmación cristiana de que Dios es amor. Tal unidad sería autosuficiente y no podría comunicarse; la "otredad" sería una mera declinación de ella. Pero donde Dios se define como amor, debe ser en esencia entrega perfecta, que sólo puede suscitar del Amado, a cambio, un movimiento igualmente perfecto de acción de gracias, servicio y entrega. Una entrega absoluta de este tipo no puede existir en el ámbito de la criatura, ya que el hombre no tiene control sobre su existencia y, por tanto, sobre su "yo", y "no podemos entregar

aquello sobre lo que no tenemos control "[7]. Debemos intentar comprender el hecho de que, cuando se trata del Ser absoluto, del Ser que tiene posesión de sí mismo, "la autoposesión divina se expresa en una entrega perfecta y en una entrega recíproca; además, la propia existencia de la criatura, sobre la que no tiene control, se ve arrastrada a este movimiento." [8] Esta entrega no puede estar motivada por otra cosa que no sea ella misma; de ahí que sea un amor sin límites en el que coinciden libertad y necesidad y en el que identidad y alteridad son una sola cosa: identidad, puesto que el Amante da todo lo que es y nada más, y alteridad, ya que de otro modo el Amante sólo se amaría a sí mismo. Sin embargo, incluso cuando se trata de una entrega recíproca total, esta distinción no puede ser última: sin desaparecer, debe trascenderse a sí misma en una nueva identidad de amor dado y recibido, que los propios amantes están obligados a considerar como el milagro, siempre nuevo, de su amor mutuo. Así, en Dios debe haber "un eterno asombro y afirmación de esta alteridad recíproca que acompaña a la unidad "[9] y "una eterna novedad que caracteriza la constancia perfecta y supratemporal "[10].

Cuando hablamos de que Dios "engendra", debemos imaginarle compartiendo su plena libertad divina con el Engendrado, y compartiéndola en última instancia, irrevocablemente y para siempre. Y puesto que este "engendramiento" es intemporal, la vuelta del Hijo a su Padre-Origen en agradecimiento es igualmente eterna. Esto tiene consecuencias para la *missio* del Hijo al mundo: desde el primer momento de su entrada en el mundo, enviado por el Padre, está en camino de regreso al Padre. Lo mismo vale para toda la realidad creada: no presenta dos fases, el *egressus a Deo* y el *reditus in Deum*. Puesto que Dios quiere desde el principio dar libertad a la criatura (como hace el Padre en el caso del Hijo y del Espíritu), podemos ver el error en toda la mística supuestamente cristiana que, partiendo de una identidad entre las ideas de Dios y su esencia, equipara el retorno a Dios con un sacrificio de la propia alteridad libre de la criatura. Tal mística debería reconocer, más bien, que el único camino es tender un puente entre el "permanecer en sí" de la criatura y su "permanecer en Dios". El milagro que transforma la (relativa) distancia del hombre de Dios (sobre todo en su existencia pecaminosa) en "cercanía a Dios", "otorgando una plenitud más que terrena a la vida terrena", es "una vida que viene de Dios y se desborda sobre el hombre": "El hecho de que la criatura *sea distinta* de Dios no significa que el Creador la haya abandonado; es el pecado el que niega el vínculo de amor entre

Creador y criatura, y es el pecado el que se siente alienado12 . Pero el hecho de que la creación proceda de Dios... significa que podemos esperar su retorno a Dios "13.

Sin embargo, debemos reflexionar sobre el engendramiento primigenio del Hijo por parte del Padre -manifestando su voluntad de darse a sí mismo de tal modo que nazca el "totalmente otro "14 - y preguntarnos qué implica. Al darse, el Padre no da algo (ni siquiera todo) lo que *tiene*, sino todo lo que *es, pues* en Dios sólo hay ser, no tener. Así pues, el ser del Padre pasa, sin resto, al Hijo engendrado; y sería un error sugerir que él, el Padre, *se convierte* o *se desarrolla* como resultado de esta entrega; esto sería una falsa interpretación de Hemmerle. Esta entrega total, a la que el Hijo y el Espíritu responden con una entrega igual, es una especie de "muerte", una primera y radical "kénosis", como podría decirse. Es una especie de "supermuerte" que es un componente de todo amor y que forma la base en la creación de todos los casos de "buena muerte", desde el olvido de sí mismo en favor del amado hasta ese amor más elevado por el que un hombre "da la vida por sus amigos". "La vida sólo está verdaderamente viva en la medida en que. . crece más allá de sí misma, se abandona a sí misma. Sólo es rica en la medida en que puede ser pobre, en la medida en que ama. . . . La muerte no se dejará empujar hasta el final de la vida; su lugar está en el centro, no en el mero conocimiento, sino en la acción. La muerte caracteriza nuestra irrupción en una vida cada vez más grande. Es a través de esta muerte positiva como acumulamos vida "15. Esto se basa en un prototipo trinitario: "El Padre sale de sí mismo en su Verbo vivo, dando al Hijo toda la riqueza, toda la plenitud de la vida divina. Dios es amor, eternamente entregado al Hijo, unidad absoluta de riqueza y pobreza. . . vida y muerte "16 . El amor absoluto sólo se realiza donde se da esta entrega de lo propio, donde se toma en serio esta *separación* (porque el "otro" debe ser él mismo, y no yo), donde se da este "hundirse" para que el Otro pueda "levantarse" en sí mismo; sólo este amor absoluto puede garantizar la unidad de esencia; sólo en este amor, en el ámbito del Dios-hombre, puede tener lugar el sacrificio que fundamenta *la communio* en Cristo; sólo en este contexto puede resultar fecundo el verdadero amor y su sufrimiento17.

c. Positividad de dejar ir

Si describimos la Divinidad como *actus purus*, lo que distingue a la criatura es su *potencialidad*. En cambio, si nos preguntamos por la

imago trinitatis en la criatura, será obvio que dentro del proceso trinitario una Persona es, por así decirlo, pasiva, mientras que otra Persona es activa. El Padre engendra; esto implica necesariamente que el Hijo es engendrado.[1] Así, podemos decir que "hay una potencialidad generativa pasiva en el Hijo que le predispone a ser engendrado".[2] Por consiguiente, tanto en el caso del Hijo como en el del Espíritu podemos hablar de una misión activa y otra pasiva.[3] La concepción divina tiene su raíz, por una parte, en la capacidad de "dejar ser" y, por otra, en la capacidad de dejarse engendrar, de separarse, de hecho y de verdad, de lo propio. De otro modo, el Hijo y el Espíritu nunca serían concebidos como tales por el Padre. Al mismo tiempo, debemos aferrarnos al hecho de que el Dador (cuyo acto de dar es eterno) no pierde lo que da, es decir, a sí mismo: "No podemos decir que el Padre, al engendrar, da su sustancia a su Hijo a modo de legado, es decir, no reteniéndola él mismo; porque en este caso dejaría de ser la sustancia divina" (IV Sínodo de Letrán, DS 805). Es necesario mantener simultáneamente las dos cosas y afirmar su identidad: la donación genuina y activa que implica a toda la Persona que da, y el Ser eterno de la Persona que permanece constante a lo largo de este acto de donación.

La contrapartida de esto en el Hijo (y en el Espíritu respecto al Padre y al Hijo) es un dejar ser que es tan eterno como el acto por el que es engendrado; está implícito en este acto. Es el consentimiento antecedente del Hijo a ser engendrado y el consentimiento antecedente del Espíritu a proceder del Padre y del Hijo. Esta "*actio* pasiva" es condición de la "*actio* activa" y confiere a ésta una cierta cualidad de "dejarse llevar". Así, el Padre hace que el Hijo sea, que "vaya"; pero esto significa también que el Padre lo "suelta", lo deja libre. (Así también, en el acto de engendrar, el hombre hace que su semilla siga su camino mientras él mismo se retira a un segundo plano). Además, sólo por el acto de engendrar *concibe* el Padre al Hijo; sólo por su mutuo soplo del Espíritu *conciben* Padre e Hijo al Espíritu. Fue Kaliba (véase más arriba) quien mejor mostró cómo *la actio* pasiva está implicada en la *actio* activa. En el amor absoluto, concebir y dejar ser son tan esenciales como dar. De hecho, sin este dejar ser receptivo y todo lo que implica -gratitud por el don de uno mismo y un volverse en amor hacia el Dador- el dar mismo es imposible.

"Porque el Hijo es Dios, la generación perenne del Hijo es, al mismo tiempo, el existir siempre ya del Hijo";[4] "desde el principio hay una cercanía recíproca. En efecto, la distancia -implícita en su ser

engendrado- abraza la cercanía -implícita en su retorno al Padre; su relación filial con el Padre es el resultado constante de la relación paternal del Padre con el Hijo. No hay aquí ningún hiato entre la pregunta y la respuesta "5. La gozosa unidad de espíritu por parte de las Personas que proceden es tan grande "que, en cierto sentido, el Padre no puede dejar de engendrar al Hijo, y Padre e Hijo no pueden dejar de hacer proceder al Espíritu; y de un modo más pasivo el Hijo y el Espíritu no pueden dejar de ponerse a disposición de su generación en un proceso de devenir que exhibe siempre todas las cualidades del ser."6 "En Dios todo está lleno de estos detalles amorosos que contribuyen esencialmente a comprender la Trinidad, lleno de estos ententes previos construidos y realizados en la realidad. El Hijo incluso coopera en su engendramiento *dejándose* engendrar, manteniéndose en disposición de ser engendrado. Y dentro de la relación basada en la naturaleza, todo se repite en el plano de la libertad "7. En este contexto trinitario podemos empezar a ver el origen de la obediencia del Hijo al hacerse hombre: "El Hijo no prefiere nada a cumplir la voluntad del Padre, pues incluso al ser engendrado la lleva a cabo. . . . Por otra parte, el Padre le da también la distancia inherente a su independencia. Sin embargo, el Hijo actúa independientemente dentro del permiso y la invitación del Padre a ser libre e independiente "8. "Las procesiones divinas se dan en eterna simultaneidad",9 de modo que el mismo acto de engendrar del Padre "es un acto de entrega al Hijo, al que el Hijo responde con su entrega. Y la gratitud está contenida tanto en la entrega como en su aceptación. El acto de engendrar del Padre contiene un agradecimiento al Hijo por dejarse engendrar, así como la disponibilidad del Hijo contiene un agradecimiento al Padre por querer engendrarlo "10. Así, incluso en la "actio activa" del Padre, hay una cierta pasividad, matizada por la "*actio* pasiva" del Hijo y del Espíritu11 . El Hijo y el Espíritu "muestran que el amor de Dios en el cielo implica una interacción eterna de generación activa y engendramiento y soplo pasivos, de impronta de amor y aceptación amorosa de la misma "13 .

Desde este punto de vista ya podemos ver que ciertos dualismos se hacen posibles dentro de la creación, entre acto y potencia, por ejemplo, entre acción y contemplación y entre los sexos.

Sin embargo, antes de profundizar en ello, debemos tocar un misterio divino particular que se abre con lo anterior y da profundidad a lo que hemos dicho. Sin duda, las procesiones en Dios no son libres

en ningún sentido arbitrario, aunque Dios no esté sujeto a la necesidad externa. Surgen de una voluntad natural o necesaria en Dios, que, procediendo del Padre al Hijo y del Padre y del Hijo al Espíritu, fundamenta un orden irreversible. Si rastreamos este orden hasta su mismo origen (si lo "recapitulamos")14 , encontramos que se trata de una "jerarquía" que se aplica incluso a la libertad absoluta de las Personas. Ésta es, pues, "la forma primera de la libertad". Para que una voluntad sea libre, debe formar parte de una jerarquía "15. Y esto, si nos remontamos al "dejar hacer" de Dios, tiene un doble significado. En primer lugar, el Hijo, al ser engendrado, admite "la plenitud de la voluntad necesaria del Padre. . sin intervenir en modo alguno en el libre albedrío con el que fue engendrado, como para contribuir a su propia configuración". Pero, por otra parte, "el Padre ha dado todo al Hijo", incluida su voluntad16. Por tanto, si el Padre tiene una intención (primaria) -quizá respecto a la forma de la creación que ha proyectado-, comunica esta intención al Hijo al engendrarlo, dándole "preludios, comienzos asumidos por el Hijo para ser realizados"; así deja al Hijo que "promueva los propósitos paternos".17 Al engendrar al Hijo, el Padre, por así decir, le dirige una petición, y el Hijo, a su vez, no desea otra cosa que emplear toda su libertad filial en cumplir la voluntad del Padre. Así, "el Padre es el primero en pedir: y pide al Hijo, para darle la alegría de concederle su petición. . . . Incluso antes de que el Hijo se lo pida" (por ejemplo, que se le confíe la tarea de salvar al mundo mediante su Cruz), "el Padre quiere hacer su petición, como para dar precedencia al Hijo en el gozo de concederla." En cuanto al Espíritu, a quien corresponde específicamente elegir y decidir con toda libertad (puesto que el Espíritu es la voluntad absoluta, divina), se podría decir que encarna ese "modo de conceder peticiones" recíproco que es una invención de toda la Trinidad, de modo que la decisión por parte de la Trinidad unida (dentro del orden de las procesiones) es completamente mutua y común a todas las Personas.18 Al mismo tiempo, cada Persona sorprende y supera a las demás con un "divino siempre mayor", un divino "realce" y "exuberancia". La unanimidad de la decisión expresa la unidad de un amor que es vital y creativo.19 El Padre, al enviar al Hijo al mundo, "cumple la voluntad del Hijo, permitiéndole venir a nosotros, de modo que el envío y el permitir surgen del mismo amor".20 Así llegamos a ver que "pertenece a su naturaleza conocer *la consideración*. Dios es considerado con Dios. Dios ama a Dios en la responsabilidad amorosa de Dios "21. Cuando Pablo pide la subordinación recíproca entre los

fieles, sigue una "ley de vida que caracteriza a la Trinidad".[22] Se refiere a la misma ley cuando dice que el Hijo se subordina a sí mismo y a todas las cosas al Padre, que ha dado todas las cosas al Hijo.[23] Y cuando leemos en Juan que "Todo lo mío es tuyo, y lo tuyo es mío", significa que en Dios hay cosas "que pertenecen a las Personas y les son propias; . . Pero incluso lo que es el fundamento de las Personas como tales es común a todas ellas, y conocen esta comunión en el Espíritu Santo "[24]. En lo que *son* Padre e Hijo "hay diferencias esenciales. . pero en cuanto a lo que poseen, ambos poseen la Paternidad y la Filiación. Este misterio se nos aclara más con el Hijo que con el Padre. . . . En relación con los hombres [el Hijo] posee las cualidades del Hijo y del Padre al mismo tiempo". El Padre, sin embargo, deja que su Hijo cumpla su pesada tarea en favor del mundo; "no interfiere. . . . Retrocediendo ante la autonomía del Hijo, pone a éste por encima de sí mismo. Así, por su parte, adopta las cualidades filiales del Hijo "[25].

De este modo, la vitalidad creadora que brota del amor eterno nos muestra que la potencialidad de la creación puede ser algo totalmente positivo. Puesto que en la vida eterna de Dios no hay "desarrollo" y, sin embargo, *existe* el "siempre más grande" del amor, su constante elemento de sorpresa, su inagotable manifestación de unidad (vista desde cualquier ángulo), el desarrollo que caracteriza a la criatura es la mayor aproximación posible a esa vitalidad inalcanzable. Los aspectos activo y pasivo de la potencialidad son complementarios: de hecho, no pueden separarse claramente. La receptividad presupone una potencialidad activa para el sufrimiento, mientras que la actividad presupone un lugar en el que tal acción puede introducirse.

Sin embargo, "actividad y pasividad" constituyen juntas "la unidad originaria de acción y contemplación "[26] , y esto vale tanto "dentro de la naturaleza divina como en la creación": "La distancia entre las Personas, una distancia cada vez mayor pero siempre salvada, es el fundamento de la contemplación y se funda a su vez en ella. La una determina a la otra. Y, sin embargo, es igualmente cierto que la contemplación adquiere su forma por la acción que hay en ella y por la naturaleza de las Personas que se contemplan mutuamente. Dios, que se contempla a sí mismo dentro de esta contemplación eterna, es a la vez sujeto y objeto de la contemplación, y se configura para ello de tal modo que revela continuamente contrastes para promover el amor trino "[27]. Sin embargo, esto no da lugar a ningún "desarrollo" en Dios: "El acto creador de Dios no introduce . . no introduce cambios en su

visión", por lo que siempre ha contemplado el mundo dentro de su voluntad.[28] Fue "puramente por las necesidades de las criaturas" que los procesos internos de Dios fueron "trasladados de la eternidad al tiempo y separados" en la interacción secuencial de trabajo y descanso, "para que podamos entender algo de Dios y de su vida eterna, y de la unidad de intención y realización que existe allí".[29]

Por último, la unidad divina de acción y consentimiento -que, como hemos visto, comparten igual dignidad dentro del amor- se expresa en el mundo en la dualidad de los sexos. En términos trinitarios, por supuesto, el Padre, que engendra al que no tiene origen, aparece ante todo como (super)masculino; el Hijo, al consentir, aparece inicialmente como (super)femenino, pero en el acto (junto con el Padre) de exhalar el Espíritu, es (super)masculino. En cuanto al Espíritu, es (super)femenino. También el Padre tiene algo de (super)femenino, ya que, como hemos visto, en la acción de engendrar y exhalar se deja determinar por las Personas que de él proceden; sin embargo, esto no afecta a su primacía en el orden trinitario. El hecho mismo de la Trinidad nos prohíbe proyectar cualquier sexualidad secular en la Divinidad (como sucede en muchas religiones y en la *sicigia* gnóstica). Nos ha de bastar con considerar la reciprocidad siempre nueva de actuar y consentir, que a su vez es una forma de actividad y fecundidad, como el origen trascendente de lo que vemos realizado en el mundo de la creación: la forma y actualización del amor y su fecundidad en la sexualidad.[30]

d. Positividad del tiempo y del espacio

Nuestras ideas primigenias sobre el tiempo y el espacio también se originan en el devenir de las procesiones divinas. A menos que veamos *el ser* eterno en términos de *acontecimiento* eterno, estamos condenados a ver la forma de su duración como un mero *nunc stans*, lo que le priva de todo lo que hace que el tiempo-mundo (en toda su transitoriedad) sea excitante y delicioso. Todo se contraería a un único punto inmóvil, aboliendo así el espacio mismo que da cabida al tiempo mismo. Así vemos lo estrechamente unidos que están el tiempo y el espacio: el tiempo "hace sitio" al ser existente, es más, crea un ámbito de actuación en el que puede realizarse como acontecimiento. A su vez, el espacio necesita del tiempo para poder ser cartografiado, investigado y conquistado.

Este aspecto positivo de la existencia creatural apunta a algo en Dios que la hace posible, algo que -evidentemente- no puede

descubrirse en una mera sustancia, sino sólo en el proceso trinitario que tiene lugar en el eterno ahora. La mejor manera de abordarlo es considerando la conciencia de existencia de que goza el Dios-hombre, que no es exclusivamente creatural, sino que, como tal, expresa siempre también algo de la Trinidad. "El Hijo no puede hacer nada por sí mismo -dice Jesús-, sino sólo lo que ve hacer al Padre; porque todo lo que Él hace, eso hace también el Hijo. Porque el Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que él mismo hace" (Jn 5,19-20). Podemos acercarnos aún más si escuchamos los pasajes en los que Jesús *escucha* del Padre la Palabra que él mismo *es*, en los que, por así decir, "se habla a sí mismo" (Jn 3,32; 8,40; 8,55; cf. 12,49-50). Comenzamos a ver que, en el eterno proceso de ser engendrado, el Hijo se recibe eternamente a sí mismo del Padre en una *presencia* que incluye tanto su siempre-haber-sido como también su eterno futuro (su eterna "venida") del Padre. Su aceptación de sí mismo, de su ser, de la plenitud absoluta de la Divinidad, es desde antes de todos los tiempos: siempre ha sido, pero nunca aislado de aquel acto por el que el Padre engendra en el amor. Este acto sigue siendo su futuro, esa "venida" por la que, recibiendo el don de sí mismo, viene a sí mismo. Así pues, su presencia eterna como tal no es un *stans* en el sentido original de la palabra; más bien, es una presencia totalmente llena de acontecimientos para y en respuesta al Padre. Por cierto, la palabra alemana para "presente" y "presencia" es *Gegenwart*: el sufijo *wart* procede del latín *vertere* (cf. alemán *werden*) y sugiere un "volverse" de uno mismo "hacia" [*gegen*]; así Juan 1,18 habla del Hijo "estando en (= "en", "hacia") el seno del Padre" -*?n eis ton kolpon tou Patros*. En la medida en que el acontecimiento es siempre la acuñación de algo que siempre ha sido, es también la superación de una expectativa: algo trascendente, algo "siempre más", es inmanente en el acontecimiento autorrealizador.[1] Desde la perspectiva del Padre, que no tiene origen, las dimensiones del "tiempo eterno "[2] son igualmente claras: el Padre, como Padre, es la "esencia" del acto de engendramiento eterno, que es el *prius* eterno de su resultado (el Hijo). El Hijo está y ha estado siempre presente para el Padre, pero también está presente para él en el modo de la *venida*, del ser futuro; de este modo, la venida del Hijo siempre sobrecumple la expectativa que yace en el acto. "Y en la perpetua inmediatez de este momento repentino, sin límites de tiempo, sin secuencia en su visión recíproca, ambos conocen en perfecta simultaneidad su amor recíproco. En su comunión, que era desde la eternidad y se crea de nuevo a cada instante, saben de su

amor inefable y expectante por el Espíritu, que en este preciso momento procede de ambos como expresión de su propósito y expectativa comunes. . . . Y el Espíritu sabe que es esperado eternamente por el Padre y por el Hijo, y en su propio ser los ve a ambos como el cumplimiento perfecto de lo que él había esperado eternamente", pero de tal manera que "puede llevarles el cumplimiento completo que esperaban "[3].

En cuanto al aspecto del *espacio*, su origen primigenio en la Trinidad está en el modo en que las Personas de la Trinidad "se hacen sitio" ("espacio") mutuamente, concediéndose libertad de ser y de actuar. Así, el Dador se desprende de Aquel a quien concede este don, y este último se recibe del Dador en auténtica libertad y se distingue así de él. Se trata de "ese espacio de libertad necesario para mantener viva la relación". Por supuesto, "en Dios no es posible ni necesaria ninguna separación espacial. Se sustituye por la distancia jerárquica de las procesiones. Hay un comienzo primigenio en el que el Padre está 'solo', aunque nunca haya estado sin el Hijo, pues en última instancia es él, único y solo, quien engendra al Hijo".[4] Así también el Padre da al Hijo "la distancia inherente a su independencia".5 "El Padre no engendra dentro de sí, sino fuera de sí". Esto no significa que al principio ocupe todo el "espacio" y luego (como sugiere la Cábala) tenga que "retirarse" para dejar sitio al Hijo y al Espíritu; pues sólo es "Padre" en la medida en que es Aquel que, desde antes de toda eternidad, engendra y otorga la libertad. Un aspecto esencial del amor de las Personas en Dios es que se conceden mutuamente la libertad. En el amor, "algunas cosas pueden decirse mejor de cerca, otras de lejos; los amantes pueden poner en letras cosas. . que no salieron mientras estaban juntos." [6] De nuevo, no debemos ver la "distancia" en oposición a, o en conflicto con, la "cercanía" (de la *circumincessio* en la única naturaleza divina); al mismo tiempo tal distancia es necesaria, por dos razones: primero, para mantener firme la distinción personal de cada Persona tanto en el ser como en el actuar; y segundo, para establecer la base dentro de la Trinidad para lo que, en la Trinidad económica, será la posibilidad de una distancia que llegue hasta el abandono del Hijo en la Cruz.

En Dios, distancia y cercanía existen en una unidad que muestra su relación en constante intensificación: "Cuanto más se diferencian las Personas en Dios, mayor es su unidad "[7]. Es como la relación entre los sexos: "Cuanto más diferente es el otro, más digno de amor parece. Puede llegar un punto de interpenetración en su unión en el que

ninguno de los dos sea ya consciente de dónde empieza uno y termina el otro; pero en esta misma unidad el Tú es aún más exaltado". Sin duda, esta imagen es sólo remotamente aproximada. Pero en Dios "cada uno se comparte con el otro de tal manera que no se ve obligado a ser menos él mismo "[8]. Por consiguiente, éste es un aspecto esencial de la "presencia" recíproca de las Personas entre sí en Dios. Sin embargo, para que se dé esta recíproca inhabitación, es necesario que lo que es propio de cada Persona no se sustraiga a las otras; no sólo "todo lo que se dice de una Persona divina vale también para sus relaciones con las otras "[9] , no sólo "lo que es fundamento de las Personas en cuanto tales . . común a todas ellas "[10] , sino que -como ya hemos dicho- una de las Personas puede, por medio de la "economía" divina, encarnar y representar las cualidades de las otras[11].

e. La calidad absoluta de la oración

Puesto que cada Persona de la Trinidad goza de la única voluntad divina en la libertad divina, una decisión en Dios sólo puede producirse mediante la integración mutua de los "puntos de vista" de las Personas. Así vislumbramos "cuán ilimitado es el amor divino que se realiza en esta conversación eterna, y cuán ilimitado, también, es ese misterio en Dios al que damos el nombre de "obediencia": la perfecta armonía, el acuerdo perfectamente amoroso de Dios con Dios."[1] El Hijo, con su "divina voluntad filial", no tiene "mayor gozo desde toda la eternidad que hacer la voluntad del Padre", hasta el punto de que, incluso como hombre, en la distancia del sufrimiento, cuando la voluntad del Padre le parezca "ajena e ininteligible", la cumplirá a la perfección.[2]

Una forma de esta integración recíproca ya la intuimos al hablar de la unidad entre el deseo y su concesión. En efecto, sólo así podía entenderse, en cierto modo, la decisión divina de redimir a la humanidad, por la que el Padre actúa, por así decir, como suplicante, dejando a la iniciativa del Hijo ofrecerse y obedecer al Padre.[3] Pero hay un sentido más profundo y comprensivo en el que la conversación trinitaria es el prototipo de toda oración. Cuando Dios está delante de Dios podemos decir "que Dios muestra honor a Dios "[4] "en una glorificación recíproca",[5] "en una adoración eterna y recíproca".[6] "La adoración, tal como la conocemos, es una gracia que procede de la adoración trinitaria. Nada está más arraigado en Dios que la adoración "[7]. "Toda adoración tiene su base primordial en la alteridad del otro. Donde hay mera unicidad, la adoración no es posible. El Hijo no adora

al Padre porque el Padre sea como él; eso significaría que el Hijo se considera digno de adoración y que se adora a sí mismo. La adoración es una relación con un Tú, una relación tan fuerte y pura que sólo el Tú tiene importancia. Así pues, el culto no descansa en una necesidad, sino en el ser (y el 'ser-así') de Dios para Dios y para las criaturas".[8]

Sin embargo, este culto está lleno de vida y vitalidad. El diálogo-oración de Dios, en el que la oscuridad del mundo es su tema, puede convertirse en una especie de "lucha", puede volverse "atribulado".[9] Sin embargo, nunca puede relativizar la cualidad absoluta del amor divino: todo lo demás debe integrarse y subordinarse a este último. "En Dios no hay dominio del conocimiento sobre el amor, no hay posibilidad de aumentar el conocimiento hasta un punto en que ya no corresponda al amor".[10] "El Padre muestra al Hijo menos su conocimiento total que su amor total, que oculta algo cuyo ocultamiento deja que el amor irradie aún más."[11] En Dios hay cosas que existen "sólo para proporcionar al amor todas las posibilidades de desarrollo, para darle el espacio que le faltaría si todo fuera rancio conocimiento previo -espacio que necesita, pues no puede existir sin entrega, movimiento y vuelo "[12]. La cualidad de acontecimiento del amor absoluto exige mucho que puede remontarse al proceso de engendramiento y "respiración" en el seno de la Trinidad, aunque de un modo supereminente muy por encima de lo creatural; no obstante, el prototipo se encuentra en Dios.

Mucho de lo que ya hemos tratado es pertinente en este punto, por ejemplo la unidad de la espera y el cumplimiento, del querer y el dejar hacer, todo lo cual demuestra que "en el ámbito entre lo divino y lo personal, el amor divino se manifiesta en su fecundidad y riqueza de creatividad".13 Pero en el culto hay más: "asombro y gratitud: asombro de que Dios sea tan grande y gratitud de que se deje contemplar".[14] También están las "virtudes divinas" que ocupan su lugar junto al amor: la fe y la esperanza.[15] Si consideramos la fe desde abajo, por así decirlo, surgiendo del hombre, entonces se caracteriza, por supuesto, por una confianza "ciega"; sin embargo, dicha fe "no puede definirse como un estado de pérdida de visión". En el místico, el elemento de plenitud, de visión, es más pronunciado, pero "la mística es siempre una expresión de la fe; sólo puede tener lugar dentro de la fe". Por supuesto, "nuestra fe se transformará cuando entremos en el cielo. . . . [Será una forma de fe mucho más concreta, probada y evidente". Pero lejos de destruir la fe, esta visión la colmará "[16]. Si, en cambio, consideramos la fe desde la perspectiva de Dios, la fe tal

como existe en Dios, está en armonía con el "conocimiento irrefragable", pero no es engullida por él, porque el amor que concede la libertad al otro le ofrece siempre algo "que trasciende sus capacidades de conocimiento", algo que tiene un origen absolutamente único, que brota de las "profundidades ocultas del uno y se comunica a las profundidades ocultas del otro". "Hay un intercambio de amor en Dios por el que, en gratitud, cada una de las tres Personas desea atribuir su propio ser interior y oculto al Otro, y sabe realmente que así se lo debe". "Desde antes de todos los tiempos, las barreras están derribadas". En Dios, sin embargo, la autoentrega liberadora al Otro (que es Dios y, por tanto, digno de adoración) es "una expresión, no sólo de amor, sino de 'fe'". Al engendrar al Hijo, el Padre no lo determina, sino que "lo dota de libertad para explorar el ámbito infinito de su propia filiación libre, de su propia soberanía divina". En consecuencia, es voluntad del Padre ser "superado, por toda la eternidad, por el amor del Hijo". La fe es, por así decirlo, el espacio que hay que abrir para que quepa la plenitud infinita, más allá de los límites de toda expectativa". "La fe es disponibilidad constante, base de todo amor "[17]. Así, la fe se convierte también en la "fuente de la acción", de la petición, de la sorpresa que produce el cumplimiento. Todo esto nos remite de nuevo al elemento de distancia indispensable para el amor: "En el verdadero amor, los amantes no se aferran el uno al otro: mantienen la distancia indispensable para verse y encontrarse plenamente "[18]. Cada uno deja al otro "tiempo" y "espacio" para reflexionar y presentar sus deseos y "preparar sus dones". Sin esta distancia personal en la *circumincessio* de las Personas sería imposible comprender ni la distancia de la criatura con respecto a Dios ni la distancia "económica" del Hijo con respecto al Padre, una distancia que llega hasta el límite del desamparo.

Dicho esto, es importante insistir en que no hay nada meramente potencial, informe e indefinido en estas modalidades. Todas ellas son rasgos positivos de la vida eterna, libre y animada de la Trinidad. Esta vida es eterna: pero eso no contradice el hecho de que Dios sea siempre "definido"; no hay nada "vago e indefinido" en Él. Al contrario, todo está "diferenciado y decidido en grado sumo". Pero . . Dios diferencia para reunir continuamente; pero une para tomar continuamente nuevas decisiones "[19]. "Cada uno se comparte con el otro de tal manera que no por ello se ve obligado a ser menos él mismo. Esto forma parte de la firmeza de la decisión de Dios "[20].

3. La idea del mundo

Al final de este trabajo nos enfrentaremos a la cuestión de por qué Dios quiere que haya un mundo, por qué lo proyecta y lo realiza, y qué "provecho" le reporta esta existencia rebosante de multiplicidad relativa, temporal-espacial. Sin embargo, a modo de anticipación, ya podemos suponer que *si* Dios diseña y crea un mundo, sólo puede ser porque con ello quiere comunicar su vida trinitaria de amor, que por tanto debe reflejar. Además, no debe reflejar la vida trinitaria como una copia acabada y discreta refleja su prototipo: puesto que la esencia misma de Dios es la comunicación, la "copia" debe seguir abierta al "prototipo", debe haber un compartir entre ambos. Hay una dificultad en esta idea en Dios cuando se entra en detalles: puesto que la libertad es de la esencia misma del amor, Dios no puede ni quiere negar tal libertad a los principales seres del mundo, y esto a su vez significa que, desde toda la eternidad, diseña el mundo de tal manera que incluye el eventual mal uso de la libertad en forma de pecado humano (y angélico). Esto no es exactamente lo mismo que decir que Dios, debido a su conocimiento previo de la Caída, planea el mundo con vistas al Hijo de Dios, que se encarnará, sufrirá y resucitará. Porque si no podemos decir que el pecado del mundo obligue a Dios a cambiar su plan para el mundo, tampoco podemos decir que, desde el principio, prevea el mundo como escenario de alienación y redención. Hay que mantener el equilibrio: según el plan primario, el mundo es creado como algo puramente positivo según el modelo de la vida trinitaria, pero de tal manera que, si surge negatividad del propio mundo, pueda ser contrarrestada eficazmente por los rasgos esencialmente positivos de la vida de la Trinidad, tal como se ha descrito anteriormente. Todo lo que podemos decir es que "en la creación reside desde el principio un indicio, una prefiguración, de la Cruz que ha de venir "[1] , por ejemplo en las separaciones horizontales y verticales iniciales que se describen en el proceso de la creación. Esta insinuación adquiere definición en la historia de la creación: "Ahora la Cruz se convierte en la forma dominante de toda la creación "[2]. "El Hijo está preparado. . . . Ansiosamente acompaña a Adán. En el momento en que aparece el pecado se produce un enfrentamiento entre el pecado y la Cruz".[3] "Al principio Dios pronuncia su Palabra, y al final ve su cumplimiento. Toda pronunciación de una palabra de Dios es anticipación del envío final del Hijo. Incluso la palabra de la creación pronunciada por el Padre es expresión de la perfecta

disponibilidad del Hijo para salir del Padre. . . . Y el Padre no puede ahorrarle esta premonición de la Cruz que surge del despliegue de la creación. . . . Es casi como si el Padre se lo advirtiera continuamente: ¿Ves cómo está todo dispuesto y a qué apunta? "[4]

a. El tiempo es de la eternidad y para la eternidad

La idea del mundo procede de Dios y está en Dios. En consecuencia, toda su realidad (no divina) no puede situarse en otro lugar que en Él. "Pues el 'mundo' no es sólo este mundo externo, temporal: su ser tiene su fundamento en Dios, y está orientado hacia la eternidad. Viene de Dios y va a Dios, y, aun cuando se aleja de Él, no está fuera de Dios "[5]. El mundo se despliega como reflejo de la eterna autorrealización del Ser Divino; no puede evitar orientarse hacia éste. Así, "todo el tiempo transitorio adquiere un sentido una vez que el hombre aprende que sus dos 'extremos' están enganchados a la eternidad: la duración misma del tiempo transitorio es una analogía de lo eterno".[6] "El tiempo del mundo no está aislado del tiempo celestial; aunque consiste en una sucesión de momentos, tiene un sentido en Dios y para Dios: le presta un servicio."[7] Del mismo modo que "el tiempo eterno que precede a la creación" lleva la impronta del rostro del Padre, así Él, el Creador, presta "a todos y cada uno de los tiempos" -incluido el tiempo-mundo- "su visaje".[8] Con el tiempo, incluso el espacio y su cumplimiento por una multiplicidad inicialmente material (y cuyo sentido es en última instancia espiritual) adquiere su papel de imagen, que se origina en la positividad de la alteridad en Dios. En la medida en que es imagen de Dios, lo temporal/material se convierte en algo vital y vivo; en la medida en que es imagen de la Trinidad, se convierte en generativo y fecundo. Sin embargo, esta realidad viva, puesto que experimenta un desarrollo finito, debe mantenerse a costa de otras cosas vivas, y así podemos empezar a entender que la "entrega a la terminación" de la naturaleza (las cosas comen y son ellas mismas comidas) es ante todo un reflejo de lo que, en una perspectiva trinitaria, veíamos como la muerte "buena" o "positiva". Sólo el pecado la transforma en "muerte negativa", e incluso entonces se hace posible y se sustenta en la realidad de la muerte "positiva". La misma positividad de la alteridad en Dios, que, lejos de ser un obstáculo para su infinitud, en realidad la facilita, garantiza que un mundo cuyo destino es Dios conservará su necesaria "distancia" incluso en Dios: no será engullido por su infinitud. Al contrario, podemos decir que todo lo que está en proceso de devenir, dentro del

devenir total del mundo, tiene un perfil en cierto modo indefinido hasta alcanzar su forma definitiva, en última instancia, en la plena participación en la vida de la Trinidad. Todo es una imagen particular de Dios, y esta imagen de Dios en las cosas apunta más allá de sí misma a la imagen primigenia, por lo que es imposible tener ideas fijas y definitivas sobre ella: "El verdadero poseedor del pensamiento es y sigue siendo Dios mismo. Sólo en la infinitud de Dios tiene el pensamiento su forma final y definitiva. . . . En realidad, una cosa necesita el infinito para adquirir contorno y definición "[9]. Esto se debe a que, en su sometimiento al tiempo, lo finito está obligado a medir siempre en términos finitos; en consecuencia, si quiere aprender a amar, debe "olvidar los límites que tan laboriosamente ha trazado" frente a la "ilimitación e inconmensurabilidad" de Dios. "El tiempo, ahora, es donde lo eterno desea encontrar un lugar; la medida, ahora, es donde lo inconmensurable debe encontrar un hogar". Y por lo que respecta al hombre, "todo lo que viene del más allá, todo lo que Dios ofrece, está más allá de la medida".[10] "Existe una profunda analogía "[11] entre el tiempo y la eternidad, de modo que la eternidad siempre puede estar dentro del tiempo, del mismo modo que el tiempo puede participar de la eternidad. "Dios no nos ha creado para el tiempo, sino para su eternidad. Lo eterno es anterior. . . . Bajo esta luz, nuestra vida y nuestra muerte parecen un episodio en el camino hacia la vida eterna. Así, cuanto más convencidos estamos de la vida eterna de Dios, más la llevamos dentro "[12]. De este modo, "los conceptos de nuestra vida cotidiana se amplían inconmensurablemente "[13]. No debemos utilizar nuestro tiempo sólo como una vara de medir: debemos "utilizarlo como instrumento de nuestra obediencia al Dios trino". De este modo, los cristianos pueden "hacer de cada hora la hora de Dios; si lo hacen, vivirán más en la eternidad que en el tiempo". El tiempo ya no es un sistema cerrado: en medio del tiempo pueden cruzar la frontera de la eternidad "[14]. "Una y otra vez, el Señor nos muestra que no tiene tiempo, que el cielo no utilizará nuestro modo de calcular, . . y que el encuentro de la eternidad con nuestro tiempo debe ser tan repentino como el momento en que Dios llamó al mundo a la existencia "[15]. "La tierra pertenece al cielo. Y la humanidad ha sido creada para el cielo. El cielo de Dios uno y trino, con todos los infinitos a su disposición, tiene espacio suficiente para acoger a la tierra y a sus habitantes "[16] sin causarles alienación. Al contrario, el tiempo encuentra allí su verdadero hogar, en su origen. "Nuestro tiempo será reconducido al tiempo eterno "[17]. En lo que sigue

tendremos que mostrar que todo esto tendrá lugar por mediación del tiempo de Cristo.

b. La Autotrascendencia de la Esencia y la Naturaleza

Si cada una de las Personas en Dios era ella misma por su pura trascendencia a las otras dos, y por tanto, para cada Persona divina, la esencia divina tenía el atributo de lo "siempre mayor", se deduce que un mundo esencialmente en desarrollo sólo puede existir en autotrascendencia, sobre todo porque en su desarrollo es completamente dependiente de la prioridad del Ser divino y sólo puede tender hacia este ser y alcanzarlo en virtud de la previa gracia y condescendencia divinas. Como ya hemos indicado,[1] esto se encuentra en el corazón mismo del sistema en desarrollo, en la medida en que ningún ser esencial existente entra en la realidad únicamente participando en el ser universal, y el ser universal sólo puede realizarse a sí mismo infundiéndose en una hipóstasis particular. Esto nos da una *imago trinitatis* preliminar y, todavía, puramente formal en la semejanza de la criatura. Lo vemos también en la bifurcación todavía formal (e igualmente inmutable) de la unidad absoluta, en los seres materiales, en dos polos: el polo de la especie y el polo de la individualidad, que es de nuevo un reflejo remoto del misterio de la Trinidad, donde cada una de las Personas es idéntica a la esencia divina y, sin embargo, distinta de las otras Personas.

Aparte de su dependencia de sus semejantes, el ser finito, así constituido, es radicalmente autotrascendente en el sentido de que sólo puede encontrar un sentido (es decir, una dirección y un camino a seguir) en su proceso de desarrollo, siempre que pueda llegar finalmente al Ser-como-tal sin aniquilarse. "Todo lo que puede ser medido y captado revela su sentido apuntando más allá de sí mismo hacia la realidad insondable de Dios "[2]. Por sí mismo no puede hacerlo, no puede cruzar este puente a menos que sea conducido por la gracia del Ser Divino. "Lo que es transitorio sólo lo es porque es un reflejo de la eternidad. La forma se desmorona porque se esfuerza hacia lo eterno; la frontera es tan dura porque se enfrenta a un mundo que no tiene fronteras". Sin embargo, aquí subyace un misterio aún más profundo, a saber, "que Dios ha dado algo de sí mismo a la imagen creada, para que le acompañe en su camino; ha insuflado en la forma transitoria algo que no pasará". De lo contrario, sería imposible que "la imagen tuviera una relación interior con el Verbo" de Dios.[3] Puesto que la naturaleza debe su trascendencia a su origen en el poder

soberano del Ser, este último es siempre más fuerte que la naturaleza.[4] Por el poder de la gracia podemos traspasar la "frontera del tiempo con la eternidad en medio del tiempo".[5] El hombre, "existiendo en este mundo, . . ha sido creado para un mundo en el que pueda pertenecer al Hijo. Al dar su asentimiento, puede dejar que Dios modele su vida en este mundo de tal manera que prevalezca el hecho de haber sido creado para ese otro mundo "[6]. Y es que lo que hace que "prevalezca" el otro mundo, es decir, el cielo y la gracia del cielo, no puede transformarse en naturaleza: "[7] Esta interacción entre la naturaleza que se trasciende a sí misma y la gracia que sólo puede realizarla es, una vez más, una *imago trinitatis*, una semejanza del Ser trinitario eterno, traducida a los términos de ese ser que está sujeto a desarrollo. Recuerda lo que ya hemos dicho sobre la espera y el cumplimiento que la supera; pero en particular -dado que la criatura es creada preeminentemente en el Logos- recuerda el hecho de que el Padre, en cuanto Origen, es siempre mayor que el Hijo; pues el Hijo expresa su deuda con el Padre (al compartir el poder de exhalar el Espíritu) en que alcanza el (poder de) exhalarlo del Padre. Esta interacción entre naturaleza y gracia, en la que la segunda conserva su primacía ontológica, puede verse ilustrada en el producto más elevado de la naturaleza, María, en el momento de su mayor realización, cuando fue asunta al cielo: aquí

> La distancia y la diferencia entre el cielo y la tierra están como salvadas y borradas para la Madre. Pues la que ahora es recibida por el Hijo en el cielo no es otra que la que lo recibió en la tierra desde el cielo; y así como su camino se fue ampliando cada vez más, comenzando con la concepción del Hijo y llegando hasta su actual recepción en el cielo por el Hijo, así también esta recepción se amplía hasta su punto culminante en la concepción del Hijo por ella. Los dos puntos culminantes se intensifican mutuamente, y ninguna de las dos direcciones puede designarse como la definitiva: de la tierra al cielo o del cielo a la tierra. Es un circuito eterno entre Dios y el hombre, el cielo y la tierra, el mundo espiritual y el mundo material.[8]

En todo esto, por supuesto, está claro que la gracia tiene la primacía, la gracia de la Inmaculada Concepción, que da a la naturaleza -aunque una naturaleza creada desde el principio con vistas a recibir este don- la gracia de recibir la gracia en su plenitud. Aquí la idea divina de un mundo, visto desde la perspectiva de la criatura, alcanza su cenit; y esta idea se convierte en la precondición inmediata para la unión de Dios y el hombre en el Dios-hombre.

c. Relación, reciprocidad, intercambio

De este modo hemos llegado ya al resultado previsto en la idea del mundo como *imago trinitatis*. Recordemos la noción de presencia personal [*Gegenwart*] en Dios, que vimos que era una "vuelta hacia" [*Gegen-Wendung*], una vuelta del Otro hacia el Uno, y puesto que esta vuelta se realiza por la vuelta del Uno hacia el Otro (al engendrar al Hijo), toda la relación habla de reciprocidad. No es como si cada uno se mantuviera por su lado; no se trata de un mero vis-à-vis: puesto que el Otro es engendrado por el Uno y responde con total entrega de sí mismo, se produce un auténtico intercambio, que se perfecciona y sella en su exhalación conjunta del Espíritu. Si la idea que Dios tiene del mundo es reunir el cielo y la tierra en Jesucristo en la plenitud de los tiempos, para que "seamos santos e irreprochables ante Él" (*katenōpion autou*, Ef 1,4), se deduce que esta incorporación de todos los seres creados al Engendrado es, en términos trinitarios, la forma más íntima de unión con Dios. Pues implica que el "otro-que-Dios" creatural se sumerge en el "Otro-en-Dios" increado*, manteniendo* esa "distancia" fundamental que es la única que hace posible el amor[1]. "El intercambio de amor que tiene lugar en el interior de Dios se abre ahora al mundo en forma de intercambio entre el cielo y la tierra, Dios y el hombre"; la criatura no se enfrenta a nada "ajeno", sino a "la verdad más íntima sobre el ser y el destino de las cosas y de sí misma".[2] Al Hijo, por ser el Verbo del Padre, se le da el dominio sobre todas las cosas y, en particular, sobre el hombre; esto se debe a que es el Segundo Adán y, como Dios, posee todo lo que es del Padre de una manera más perfecta. Sólo a través de Él las cosas y "los hombres adquieren su pleno sentido "[3].

El hecho de que el hombre, el otro dependiente, exista *en* el Hijo, el Otro original, implica algo más: "El mundo [como] expresión e imagen de Dios", sólo puede estar "enraizado en la Palabra"; "su esencia más íntima descansa en la Palabra". Si la criatura es la pregunta que Dios plantea a la esencia del mundo en forma de Palabra, también "en la Palabra está la respuesta de la criatura a Dios". Esta respuesta no puede depender del capricho de la criatura: "Antes del ámbito de la elección y de la esfera de nuestras vacilaciones e irresoluciones se encuentra la esfera que no entra en la órbita de nuestra libertad y que no podemos perturbar", a saber, el Verbo Eterno. "Sólo por encima y más allá de este fundamento entramos en la esfera de la vacilación, la esfera en la que la palabra de Dios puede ser oída o no oída, recibida o no recibida, respondida o no respondida "[4]. Esto es lo que se quiere

decir al afirmar que todo el universo creado ha surgido en, por y para la Palabra. Este es también el sentido de la oferta que Jesús hace a la samaritana: le dará agua viva para la vida eterna.[5] El hombre puede negarse a hablar con Dios, pero "esto no altera el hecho de que el fundamento de su ser, el carácter inalterable de la criatura, lo quiera o no, está implicado en un diálogo con Dios".[6] Así pues, "el Sí que el hombre pronuncia. . no es lo mismo que el Sí que Dios escucha"; Dios lo escucha "como parte de la Palabra del Señor", tanto que el hombre "ni siquiera lo reconoce como su palabra".[7] Ahora ha adquirido "la dignidad de una respuesta válida a la propia Palabra de Dios".[8] Cuando al "desdichado gusano Jacob" Dios le dice "No temas; yo te ayudaré", Jacob comprende que "ni siquiera su obediencia es fruto de su propio juicio, de su propia decisión. Su obediencia es algo que encuentra su expresión en Dios desde antes de todos los tiempos: es como si Jacob fuera introducido en su propia obediencia y se le mostrara cómo seguirla. Debe usar el poder que se le presta, pero lo que hace así lo hace por este poder. Sin embargo, no lo hace sin él; desde antes de todos los tiempos ha sido atraído por este poder, rodeado por él, vigilado y fortalecido por él "[9]. Esto se perfecciona -de un modo que va más allá de nuestro ser creado en la Palabra- por la obra consumada de Cristo: "En la Antigua Alianza cada uno era lo que era por sus propios esfuerzos; en la Nueva Alianza somos lo que el Señor es. . . . Él se ha hecho a sí mismo el ejemplar de nuestra naturaleza, una naturaleza que fue diseñada en el cielo, y es en Él en quien poseemos esta naturaleza "[10]. La persona que muere indefensa ante el amor de Dios vuelve al Verbo de origen que le es anterior, del mismo modo que el niño sale de él indefenso. Una vez más, esto sólo es posible "por Cristo". La curva que el hombre describe, saliendo de Dios y volviendo a él, "sólo es posible porque. . . [está] encerrada en la curva de la palabra hecha hombre, que recorre su curso puro en Dios, desde el nacimiento del Señor hasta su muerte".[11] La diferencia es que cuando el hombre pecador vuelva a Dios, después de haberse alejado de él, tendrá que ser "por la gracia de la palabra de Dios hecha hombre, purificada, reventada y dilatada por el fuego purgatorial hasta la anchura y la plenitud de su palabra depositada en Dios."[12] Y si añadimos al Señor la Iglesia perfeccionada a la que, en Él, pertenecemos, la realidad a la que estamos ligados cuando morimos es "esa imagen de nosotros mismos que la Iglesia y el Señor guardan en su interior. Así, trascendiéndonos a nosotros mismos, podremos encontrar nuestro verdadero yo en Él".[13]

El hombre creado parece inicialmente libre y casi ajeno frente a Dios[14] ; aquí vemos que sólo un Dios trinitario puede garantizar que el hombre no pierda su ser independiente cuando se une a Dios[15] . Deja que su propio amor, con el que ha creado a cada hombre, se refleje en el modo particular de amar de cada uno."[16] "De este modo, la unidad que el Señor nos ha dado no sólo conserva todo lo que es personal, sino que lo promueve allí donde hasta ahora era difícil reconocerlo"; así como en la unidad de la Trinidad nos damos cuenta de la distinción de las Personas, "en la unidad que el Señor nos da discernimos siempre a la vez su huella fundamental y nuestra propia huella personal".[17] Esta es la base de la dignidad eterna que pertenece a todo ser humano.[18]

En las relaciones recíprocas dentro de la unidad tiene lugar el *intercambio*. Primero es el intercambio del hombre terrenal por el celestial: "Ahora podemos cambiar nuestra vida, lo finito por lo infinito, lo perecedero por lo eterno", la vida bajo la "ley de la muerte" por la vida "en la libertad del Espíritu", por "una vida ampliada". Y ahí tiene lugar el segundo intercambio, el intercambio entre la tierra de los hombres y el cielo de Dios, la "inhabitación recíproca: el cielo ha de encontrar su morada en la tierra, y la tierra ha de tener un domicilio en el cielo; el tiempo transitorio adquiere su significado en el tiempo eterno, pero el tiempo eterno da sentido a los días transitorios".[20] Hay un intercambio de gracias: "Dios me da la gracia del bautismo, y yo le doy la gracia de mi vuelta a él. . . . Él me da la gracia de enviarme, y yo le doy la gracia de actuar como su representante. . . . Porque aunque toda gracia viene de Dios", Dios sigue deseando mi respuesta. "Porque lo que Dios da, lo da absoluta y enteramente, dándonos el derecho de propiedad, aunque en última instancia todo venga de Él "[21].

B. LA TIERRA SE MUEVE HACIA EL CIELO

1. Dimensiones del mundo

Cuando la interacción dramática es principalmente vertical, siendo los protagonistas "Dios arriba" y "el hombre abajo", nos encontramos inevitablemente con las dimensiones o polos del "escenario". Como vimos en *Teo-Drama* II, 173-88, este escenario se inauguró como un rasgo integrador de la propia acción; aquí debemos llamar de nuevo la atención sobre su significado complejo y, sin embargo, totalmente indispensable. Hemos visto que, sin la distinción cielo/tierra con la que comienza el primer relato de la creación, la acción sigue siendo ininteligible; ambos son creados (pues el cielo no es divino), y sin embargo el cielo es, inicialmente, el lugar desde el que Dios actúa sobre el hombre y junto con él. Pero, debido a su estrechísima conexión con el Dios inefable, el cielo no se puede precisar más que él. Es creado y, por tanto, Dios es superior a él del mismo modo que es exaltado sobre toda la tierra. Pero mantiene una relación con Dios en la medida en que es, por así decirlo, el lugar del mundo desde el que Dios actúa. Así, Dios es representado como morando "en el cielo"; allí está cada vez menos solo, rodeado de seres creaturales que están supereminentemente "con Dios": el "ejército celestial", los dioses ahora cancelados de las otras naciones, que se han convertido en patronos de naciones y pueblos, ángeles con sus tareas y encargos. Sin embargo, entre el cielo y la tierra no sólo hay una relación de distancia, sino de intercambio dramático: Enoc y Elías son transportados vivos al cielo, que -cada vez más descosmologizado- acaba por significar "estar con Dios". Incluso el Dios del Génesis es también un Dios que "desciende"; Jacob ve ángeles que ascienden y descienden por la escalera entre el cielo y la tierra; y el Señor de la alianza del Sinaí desea tener una tienda en el campamento del pueblo y más tarde vivir en el Templo, que, de nuevo, no es sino "el escabel de sus pies". Esta misteriosa relación se ratifica finalmente en el destino de Cristo: Él es el único que ha bajado del cielo (Jn 3,13; 8,23), y es el Templo vivo de Dios en la tierra; al mismo tiempo, está visiblemente de regreso al cielo, llevándose consigo su cuerpo terrenal y toda su suerte terrenal. Sin

embargo, anulando la distancia entre el cielo y la tierra, permanece en la tierra, invisiblemente, hasta el final de los tiempos, de manera más concreta que nunca (cf. Is 55,10-11), para favorecer el intercambio entre el cielo y la tierra; de hecho, él *es* este intercambio. El discipulado cristiano revela así una paradoja: los creyentes tienen preparada su morada en el cielo; habiendo muerto misteriosamente con Cristo, su vida real está ya escondida con Él en el cielo (Col 3,3), y han llegado "a la ciudad del Dios vivo, la Jerusalén celestial" (Hb 12,22); pero, por otra parte, viven en la tierra como "peregrinos y extranjeros", esperando "en Cristo" aquel momento en que finalmente "estarán con Cristo" (Flp 1,23). Así, la muerte, que había sido un acontecimiento físico al final de su vida terrena, se desplaza al centro de su existencia, no dividiéndola en dos, sino, al contrario, uniendo los dos aspectos de su libertad: vinculando la libre decisión por Dios (en una fe que no ve) con la perfecta libertad de la criatura dentro de la perfecta libertad de Dios.[1] (Filosóficamente hablando, esta unidad de los dos aspectos del ser no puede hacerse visible sobre una base puramente mundana, porque presupone la iniciativa primaria del Creador que da la gracia. Es el Creador, revelándose como trino, quien muestra en primer lugar a la criatura que su existencia mundana y evolutiva no será engullida por un abismo de puro ser (o de pura nada), sino que tendrá un hogar y un verdadero espacio de libertad en las relaciones trinitarias eternas. La posibilidad y la forma de esta transición, por supuesto, están totalmente en manos de Dios y siguen siendo un misterio. El mundo sólo tiene realidad dentro de este estado de transición; todo intento de autorrealización a este lado de la muerte física es contrario al ser del hombre y lo destruye. "Los pueblos se afanan por nada, y las naciones se fatigan sólo por el fuego" (Jer 51,58; cf. Hab 2,13).

Inicialmente podemos dar un esbozo formal de la estructura de la realidad del mundo, para proporcionar la base de una "escatología vertical". Sin embargo, sólo se le puede dar contenido en los dos pasos siguientes: primero hay que mostrar que la estructura formal sólo se cumple en Cristo (y su "prolongación", la Iglesia), ya que fue para él para quien se previó en primer lugar; y después hay que mostrar que este Cristo ha ido más allá de la alienación del mundo pecador y la ha derrocado.

Ya hemos dado el esbozo de una idea del mundo; ahora debemos pasar a describir este mundo tal como es en realidad, un mundo que sólo puede manifestarse en la trascendencia. Todo el tiempo

tendremos que tener presente que la base de su trascendencia "filosófica" reside en el *prius* final "teológico" de la gracia sobre la causalidad eficiente de la naturaleza.[2] Pues sólo "la gracia puede poner algo del ser de Dios en nuestro devenir".[3]

Según la interpretación de muchos Padres de la Iglesia, la creación del hombre "a nuestra imagen y semejanza" (Gn 1,26) es una descripción de la finalidad y trascendencia inherentes a nuestro devenir, a nuestro ser en desarrollo. El hombre es creado como *imago*, una imagen permanente, aunque oscurecida por el pecado, y está destinado a desarrollarse en la dirección de la *similitudo* mediante el ejercicio de la libertad de elección.[4] Esto presupone que algo del ser permanente se infunde, por *acto* o al menos por *potencialidad*, en el esfuerzo del hombre: "Aquí abajo, el hecho de que seamos conducidos por un camino, el camino de la vida, es en sí mismo expresión de vida "[5]. "Aunque la vida que vivimos es humana y terrena, ha sido ofrecida a la vida eterna, celestial. Y como la gracia de Dios se nos ofrece para que nuestro esfuerzo sea más eficaz, "el poco tiempo que nos queda bajo nuestro control en la tierra se inserta en la vida eterna, sobre la que no tenemos control alguno. Este poco tiempo se nos da para que afirmemos la vida eterna que se nos ofrece "[7] , porque "nuestra vida temporal sólo tiene sentido dentro de nuestra vida eterna "[8]. En la tierra, el hombre debe perseguir objetivos parciales, pero en la medida en que están de acuerdo con su misión, que expresa su objetivo principal, se esfuerza por alcanzarlo[9]: "Algunos viven aquí abajo y tienen una relación con el más allá. Otros viven ya en el más allá y participan casi superficial y no esencialmente de la vida terrena".[10] En ambos casos, sin embargo, es cierto que "el paso del día terrenal deja lugar a la eternidad",[11] pues "Dios no ha creado el mundo para que permanezca en sí mismo, sino para que se desarrolle en él. . . . Al crear lo que es bueno en este mundo, lo ha apartado de sí mismo para que vuelva a él "[12]. Así pues, el hombre, esencialmente, debe vivir siempre en una "situación límite": "Su tiempo transitorio se convierte, para él, en signo de la eternidad de Dios, y sus limitaciones en signo del infinito. . . . Porque Dios ha hecho al hombre a su imagen, y una imagen no puede contradecir lo que muestra".[13] La "existencia limitada", como tal, es una "demostración" de la vida eterna y el "camino hacia" ella.[14] Para el hombre, en su experiencia límite, la vida eterna es a la vez la presencia y el futuro de lo temporal: es presencia, puesto que lo eterno es la base de todo movimiento temporal hacia ella,[15] de modo que hay que "vivir sobre la base de la vida eterna en

medio del tiempo".16 "Siempre que se hace algo por fe, ya no se hace únicamente para este mundo, sino como parte de un encargo celestial"; esto es lo que significa "construir la casa sobre una roca".17 Esto presupone, sin embargo, que ya existe en nosotros una fuente de vida eterna, "el vínculo vivo entre la vida de aquí abajo y la vida del más allá, entre Dios y el hombre".18 En primer lugar, son "la fe, el amor y la esperanza" los que son "el anticipo, el fundamento y el principio de la vida eterna", incluso en la tierra.19 "La fuerza de la fe con la que el cristiano conoce al Señor por su gracia es tan grande que ya no es de este mundo: procede del mundo celestial y pertenece a ese mundo "20. Lo mismo sucede con la esperanza, que nos lleva del aspecto presente de la vida eterna a su aspecto futuro: "Aunque no hemos visto a Dios, vivimos de Él, porque Él nos ve; vivimos en la esperanza de verle un día como Él nos ve "21. Así pues, la cualidad futura de la vida eterna no es algo meramente ausente pero en perspectiva: se nos promete sobre la base de su realidad presente. Por supuesto, no es algo que simplemente "llega", sino que es algo dirigido a la libertad del hombre, algo que se le propone. Más adelante hablaremos de la forma de la esperanza cristiana. Es un "vínculo entre lo terrenal y lo celestial, pero este vínculo existe dentro de lo terrenal en la medida en que el cristiano mismo está todavía en esta tierra. Es cierto que "todos nuestros caminos son caminos trinitarios", pero "sólo estaremos en la Trinidad después de la muerte. . . . Lo que aquí abajo es "como un brote de vida eterna", "florecerá" en el más allá. "Sin embargo, hay una conexión ininterrumpida entre el capullo y el florecimiento. Los primeros pasos y comienzos de la vida eterna nos son inspirados por el Señor ya aquí abajo, y no será necesario ningún nuevo acto de siembra para que la vida eterna se desarrolle en nosotros".25 Dios puede conceder a los hombres el don de profecía, pero "nunca puede entregárselo todo; lo que revela son verdades de su cielo, mientras que los hombres no pueden vivir plenamente en el cielo mientras aún están en la tierra"; sólo reciben la verdad "poco a poco". Esto está relacionado con nuestra finitud terrena: "Sin embargo, puesto que es la "fe" la que "media entre el cielo y la tierra",27 y nosotros "vivimos en la fe y poseemos la muerte" (donde "la muerte ya no es una ruptura", sino la "remodelación de nuestra existencia en Dios"), tanto "la realidad presente como la futura se dan al creyente aquí y ahora". "Donde la muerte pertenece al hombre y no el hombre a la muerte, el mundo temporal ha sido destrozado e invadido por el mundo eterno. Incluso la eternidad -el tiempo de Dios- pertenece al

creyente; su tiempo terrenal está fijado dentro de la eternidad y no puede salirse de ella".[28] Pero "todo lo que no conduce de la naturaleza a la sobrenaturaleza es ciego, encerrado en sí mismo y, por tanto, estéril y -en el mal sentido- "muerto". Vive en el pasado de sus antiguos pecados" y, por tanto, se ha alejado del futuro prometido. Si un hombre se acordara verdaderamente de su pasado, estaría abierto a su futuro", estaría en camino "hacia la vida libre e ilimitada de la eternidad", donde Dios facilita al que se esfuerza "el paso por el umbral". Este paso no es sólo algo a lo que Dios nos invita, es algo que ensayamos a lo largo de toda nuestra vida en este mundo".[29]

Esto nos lleva de nuevo a la prioridad del cielo. El cielo no sólo ha dado a la tierra la capacidad de trascenderse a sí misma y avanzar hacia el cielo, sino que siempre la está apoyando en su camino hacia la plenitud. "El cielo impregna la tierra" con una "atmósfera" que procede de él.[30] "Cuando Dios se revela al mundo, se produce siempre una especie de desgarro en el tiempo, una suspensión de sus límites".[31] De este modo, incluso la alegría de Dios puede convertirse en parte integrante de este mundo,[32] y todas las cosas de los sentidos pueden volverse transparentes, permitiéndonos discernir la alegría de Dios a través y detrás de ellas.[33] "La respuesta a todas las preguntas del mundo está oculta en el Padre. No hay pregunta que no haya sido primero una respuesta. Todas las preguntas proceden de la respuesta y vuelven a la respuesta "[34]. "Todo lo eterno que tiene lugar en el tiempo está a su vez más allá del tiempo y antes de todo tiempo. Cuanto más grande y profundo es algo, más intemporal es. . . . Todo lo celestial precede a lo terrenal. Lo intemporal es lo real. . . . El verdadero sentido del tiempo es la eternidad".[35]

Esto no significa que la gente deba abandonar la tierra y soñar su camino al cielo. Los santos tuvieron tal participación en la gracia del cielo aquí abajo, pero "su misión los pone en la tierra, y sólo con gran discreción hacen uso de su vida celestial. Ellos mismos dan a la tierra la preponderancia. Pero son los santos y los verdaderos creyentes quienes poseen la buena muerte, "querida y creada por Dios", que es "el sello del poder de Dios sobre la vida de su criatura" e "impregna todo el curso de la vida terrena". "Sin el fermento de la muerte, la vida finita no sería vida "[38]. Del mismo modo, en una perspectiva enfáticamente cristiana, la vida, el sufrimiento y la muerte están unidos en todo ese movimiento de trascendencia por el que la vida terrenal se dirige hacia el reino venidero de Dios: "El amor que sufre los dolores del parto por el Reino es a la vez celestial y terrenal. . . .

Todas sus renuncias y sacrificios son parte integrante de su movimiento hacia adelante. . . . Todo lo que pertenece al viejo mundo nos recuerda la llegada del nuevo; pero ambos se han acercado tanto que todo es como una fiesta, una celebración del dolor y de la alegría, del morir y del vivir, de la tierra y del cielo".[39]

Esto puede parecer producto de una imaginación inflamada o de un deseo abstracto, pero de hecho -y no las cosmovisiones cosmológicas y antropológicas encerradas en sí mismas que han desterrado el cielo- es el mundo real. Por supuesto, esto sólo puede ser captado por la fe, que encuentra sus dimensiones ratificadas en Jesucristo, Mediador entre la creación y la Trinidad. Hablando con propiedad, después de lo que hemos dicho aquí y antes de pasar a describir al Mediador, deberíamos haber añadido una descripción del mundo en su pecaminosidad y alejamiento de Dios (el mundo que suele considerarse como el mundo "real"); por el momento, sin embargo, presupondremos lo que puede encontrarse en *el Teo-Drama* IV (95 y ss., 137 y ss.) sobre el tema del pecado y la muerte. Retomaremos el tema en la segunda parte del presente volumen.

2. La plenitud en Cristo y en la Iglesia

a. Cristo, el sentido trinitario del mundo

Hasta ahora hemos descrito el movimiento del cielo hacia la tierra y el movimiento de la tierra hacia el cielo. Estos movimientos convergen en una venida: "El cielo nuevo y la tierra nueva surgen por la Encarnación del Hijo". Ambos, unidos en el Hijo, van a "convertirse en la forma definitiva de la creación". Esta forma nunca podrá ser disuelta ni superada". Es escatológico. "Después de los encuentros preliminares de Adán con Dios en el paraíso, y más aún después de que el tiempo del pecador se haya cerrado a sí mismo, lo que se requiere es "la venida del Hijo y la fundación de su Iglesia en la dimensión del tiempo, para restaurar una presencia genuina de lo eterno dentro del tiempo "2 .[2] Y este "eterno" no es sólo el Dios uno y trino -representado en el mundo por el Hijo-, sino también la creación, ya perfecta en el cielo, con, a la cabeza, el Primogénito, Cristo resucitado, que se ha convertido en cabeza de la Iglesia celeste y terrestre. "La Iglesia existe por ambas partes, en el cielo y en la tierra. Esta unidad es inaugurada por Cristo, cuya "vida en la tierra no difiere de su vida en el cielo", ya que "su vida en el tiempo es inseparable de

su vida en la eternidad",[4] y así "el Hijo estableció en sí mismo una unión ininterrumpida entre el cielo y la tierra", el "reflejo del cielo . Puede "hacer que el cielo comience en la tierra "[6] porque, "habitando en ellos [en la tierra],... no abandona el cielo". No nos ofrece una "perspectiva" de vida eterna "después de que esta vida terrena haya terminado, sino que nos la presenta -una eternidad que ya ha comenzado- en medio mismo de la vida terrena "[8] . . . . Lleva este mundo al más allá; hace florecer el mundo en su Reino "[9]. "El Hijo venció y aniquiló en sí mismo toda la distancia entre el cielo y la tierra: como verdadero hombre, es al mismo tiempo la semejanza del Padre en Dios "[10]. Es "la imagen de la redención consumada, más aún, la imagen de la eternidad en el cielo, que ha recogido en sí todos los lugares y todos los tiempos de la tierra...". . . . Él es el Lugar; Él es el Tiempo, en cuanto que es el tiempo de cada uno y ha levantado su tienda, ha establecido su morada en cada uno "[11]. Por Él, los redimidos viven "bajo un cielo abierto, puesto que Dios ha creado el cielo en la tierra nueva, o la tierra nueva en el cielo. El Hijo resucitado es tierra en el cielo; su Eucaristía es cielo en la tierra". Y "si intentáramos describir su existencia terrena como expresión de su existencia divina, celestial, podríamos igualmente (puesto que es genuinamente hombre, como nosotros, como nosotros en todo menos en el pecado) describir su existencia celestial, de hombre-Dios, como terrena "[12]. "El Hijo viene al mundo para glorificar al Padre; por tanto, es evidente que esta glorificación tiene lugar también en el cielo, pues el Hijo no hace en la tierra otra cosa que lo que hace en el cielo: la voluntad del Padre."[13] En este "punto de encuentro entre el cielo y la tierra, donde se cruzan en la Encarnación", Cristo también "toma la naturaleza transitoria de la Antigua Alianza" -que nada sabía de una vida eterna para las criaturas- "hasta su vida eterna";[14] "pues la gracia de la redención que ganará, como hombre, en la Cruz es algo que ya posee, como Dios eterno, cuando viene al mundo". Así, incluso "antes de la Cruz" puede "dispensar" sus frutos.[15] Incluso antes de la Cruz puede describirse a sí mismo, ante Pilato, como el Rey.[16] Sin embargo, cuando reconcilia el cielo y la tierra en la Cruz, "también en el cielo tiene lugar la reconciliación: todo lo que ha dado la espalda al mundo pecador hace las paces con él". En virtud de la "sangre que ha sido derramada, los que están en el cielo adquieren apego al mundo", incluso "frente a las cosas malas que siguen sucediendo en la tierra". La sangre de la Cruz fluye "de un lado a otro", reconciliando para siempre la tierra y el cielo entre sí.[17]

Pero, en primer lugar, la unión entre el cielo y la tierra en Cristo presupone la naturaleza trinitaria de Dios. En efecto, el Hijo en la tierra no puede representar su propia naturaleza divina (lo que constituiría una forma de monofisitismo), sino que traduce su relación eterna con el Padre en términos de tiempo y de criatura. Por consiguiente, en segundo lugar, todo girará en torno a la cuestión de cómo su ser y actuar trinitarios pueden traducirse en algo que (por gracia) pueda ser imitado por las criaturas. Tal transposición sólo será posible sobre la base del hecho, esbozado más arriba, de que el ser de la Trinidad y la interacción de las Personas es el prototipo, y el ser evolutivo de la criatura es un reflejo del mismo.

El Hijo es la *revelación de la Trinidad*. Él "crea en la tierra una extrapolación de la Trinidad: vive de manera plenamente trinitaria y, sin embargo, es un hombre entre los hombres "18. Más concretamente, "por una parte, el Padre y el Espíritu se revelan en el Hijo para demostrar su naturaleza divina y, por otra, el Dios trino (con el Hijo en sí mismo), sirviéndose de la naturaleza humana del Hijo, demuestra cómo puede revelarse en la santidad de un hombre santo. La humanidad de Cristo puede emplearse en ambas direcciones para este fin trinitario "19. "Su vida en la tierra es imagen y expresión de la vida trinitaria indivisa en el cielo. En su ser individual manifiesta la unicidad del Padre, del Hijo y del Espíritu "20. "Vive en el Espíritu Santo, a quien recibe, y en la visión del Padre, que le habla en la oración y hace su voluntad "21 . La Eucaristía "señala, pues, el modo de ser de Dios, que es siempre amor activo "22.

Jesús quiere ser en todo y por todo la revelación del Padre, y por eso muestra tanto su unidad eterna como su distinción: "Nunca habrá, pues, dos posibilidades de ver a Dios: una a través del Padre y otra a través del Hijo. Más bien, el Hijo es la revelación de Dios Padre. Y esto tiene lugar, según sus propias palabras, a través del Espíritu Santo, que es el vínculo de ambos24. Cuando reza al Padre: "Yo les he dado tu palabra", él mismo, el Verbo de Dios, es ese don, pero "no da ninguna sensación al respecto": no se entrega "como una existencia privada o un yo autónomo, sino sólo como don del Padre".25 Él salva la distancia entre Dios y el hombre por su perfecta "transparencia", la "apertura pura" por la que "ciertamente, permanece misterioso y fuera de nuestro alcance . Es puro movimiento desde el Padre y hacia el Padre27 , de tal modo que deja al Padre todas las oportunidades de hablarnos28 , en última instancia mediante la entrega de su Hijo y Verbo29. Así, Dios "entrega lo que es más íntimamente suyo", y lo hace de manera

trinitaria:[30] entrega su amor, que es a la vez "transitivo", centrándose en el otro, e "intransitivo", ya que todo el ser de Dios "es amor".31 Por eso el Hijo puede decir que el reino de Dios viene a través de él.[32] "Esto explica la importancia fundamental de una contemplación trinitaria del Hijo; al contemplar al Hijo no debemos abstraernos ni por un momento de la Trinidad".[33] La Trinidad se revelará "plena y centralmente en la Cruz".[34] Mientras que el misterio trinitario en el Hijo encarnado es algo que "no se presenta a los sentidos, sino que se pronuncia en silencio",[35] los creyentes reciben, sin embargo, "no una vaga insinuación, sino una auténtica visión de Dios".[36]

Aquí surgen cuestiones más difíciles sobre las *transposiciones* cristológicas de lo divino a lo humano.[37] Lo que no es difícil es la idea de que el Hijo, como hombre, continúa el diálogo eterno de oración de las Personas divinas en el cielo; no es difícil pensar que el Verbo eterno se reviste de palabras humanas. Y puesto que Cristo nos hace partícipes de su propia oración,[38] cada palabra del Señor es una oración al Padre y un don y una tarea para la Iglesia.[39] Y así como la oración de Dios hace que cada Persona divina cumpla la voluntad de las demás, así también en la tierra el Padre cumple siempre la voluntad del Hijo, que le obedece en todo (Jn 11,42).[40] Quien pide en el Espíritu de Cristo, es decir, en un contexto trinitario, será escuchado infaliblemente.[41] Esa persona tiene poder sobre Dios;[42] tiene la "llave del cielo".[43]

En la tierra, el Hijo obedece al Padre en el Espíritu, hasta su muerte en la Cruz. Esta es la forma inteligible de su actitud eterna hacia el Padre que lo engendra, a saber, la de la obediencia primera en cooperación voluntaria y gratitud. Es cierto que aquí se aplica lo que ya hemos llamado la "inversión trinitaria" (*Teo-Drama* III, 183-91): ahora, en lugar de exhalar el Espíritu "consustancialmente" con el Padre, él (como hombre) recibe la voluntad del Padre en el Espíritu; teniendo en sí el mismo Espíritu como Espíritu de obediencia. Con todo, hay que decir que esta "kénosis de obediencia" ("vaciándose de la forma de Dios": Flp 2, 7) debe basarse en la kénosis eterna de las Personas divinas entre sí: debe ser *uno* de los infinitos aspectos de la vida eterna. Ahora bien, la obediencia divina exige que se entregue tanto a los hombres como a Dios: "En su obediencia y exposición ante Dios y los hombres, el Hijo no es pasivo; él mismo debe realizar esta acción. Desde ambos lados se le exige constantemente; desde ambos lados se le expolia. En la obediencia reside la unidad de la vida de Cristo[47] , unidad que permanecerá intacta hasta la noche de la cruz,

cuando le sea arrebatada toda visión y todo sentimiento del Padre. Cristo invita a su Iglesia a seguirle[48] incluso en esta obediencia absoluta, "que debe ser como morir en la presencia misma de Dios".[49]

En la Cruz, Jesús se ve privado de la visión del Padre. Esto plantea la cuestión de cómo la visión inmediata del Padre, de la que Jesús -como Dios-hombre- debe gozar, se relaciona con la fe que debe tener el cristiano, a saber, una confiada entrega a Dios, en su mayor parte no apoyada en la vista. Es un axioma indispensable que el Hijo, incluso en su forma humana, debe saber que es el Hijo eterno del Padre. Debe ser consciente de la continuidad inquebrantable de su *processio y de* su *missio*, o, en otras palabras, debe conocer su obediencia trascendental, que sostiene toda su existencia terrena (*Theo-Drama* III, 165ss., 515ss.).[50] Esta visión "no le impidió ser perfectamente obediente al Padre. En esta visión, por tanto, no buscó otra cosa que la voluntad del Padre "[51]. No obstante, el Hijo, en cuanto hombre, debe poder experimentar la fe, aunque una fe sólo análoga a la que hemos descrito anteriormente como "fe primigenia en el seno de la Trinidad". Así pues, sería "el Hijo que ve y cree, que expresa al Padre", y muchas de sus palabras podrían describirse como "elementos de fe, pronunciados en medio de la visión; tan pronto como son abrazados por la fe, conducen a la visión". Son visión, entendida como "apertura del sentido de lo eterno "[52] , por la que nuestra fe participa en cierta medida de la visión del Hijo[53]. En la Pasión del Señor, su visión está velada, mientras que su obediencia permanece intacta,[54] y, en esa medida, también debemos decir que Cristo tiene una verdadera "fe".[55] De lo contrario, "el don de la fe no habría salido realmente de él".[56] Debe poseer una fe que realice y trascienda la fe del Antiguo Testamento, pero que no sea "en absoluto una visión empobrecida, un mero 'todavía no', el negativo de la visión"; debe poseer la plenitud de la fe que se encuentra en el auténtico creyente.[57] Así pues, debe encarnar una cristología no sólo desde arriba, sino también desde abajo: "Como hombre, debe alcanzar la conciencia de su divinidad. Esto presupone (ya desde la Encarnación) una cierta ocultación de la visión del Padre: debe dejarla en suspenso, abstenerse de utilizarla[59] ; esto es posible gracias a la distancia entre el Padre y el Hijo en la Trinidad[60] . El Hijo vive ahora en esta distancia de tal modo que, para "aprenderla, tiene en último término que *sacarla de sí mismo"*. La visión divina debe transponerse en esta *humanidad* divina, de modo que por esta visión impartida se convierte en el "origen y precursor de la visión de muchos que han de

venir después de él"; está "basada casi más en la fe que en la visión celestial". Sin embargo, su actitud "es toda de una pieza, como él mismo". "Y, de hecho, es en la misión misma, en el asumirla y mantenerla viva, donde se muestra y se realiza la unidad de la adoración del Hijo, unidad que se esfuerza cada vez más por convertirse en unidad del creyente adorador, y que se realiza plena y visiblemente en la Cruz "[61].

Es evidente que aquí se opera en el corazón del misterio, como se desprende de las siguientes observaciones sobre el "tiempo" de Cristo. ¿Quién, por ejemplo, puede hacer transparente el hecho de que, "desde la Encarnación, lo que es ilimitado puede encontrarse ahora dentro de nuestras limitaciones",[62] porque la Palabra de Dios a los hombres, "incluso en esta limitación, no ha perdido la cualidad ilimitada de lo eterno",[63] que garantiza "su significado permanente a través de todos los siglos "[64] y "por la gracia consume, por así decirlo, y borra toda limitación humana".65 Porque "el espíritu del creyente obedece ahora a nuevas direcciones y principios. Estos no son la ley impuesta por las limitaciones de la existencia humana en el espacio y el tiempo. . . . La vida adquiere así a la vez el sentido y la plenitud de lo eterno. El infinito le pertenece "[66]. Pero esta misteriosa comunicación entre el tiempo y la eternidad -un tiempo que no es destruido por la eternidad, pero que está incrustado en ella- es algo que debemos al *tiempo del Mediador*, Jesucristo.

Observamos el prototipo eterno de la maduración actuando en el proceso trinitario: "Mientras todo tiene lugar en tan detallada correspondencia y en la más alta plenitud, el momento eterno es efectivo retrospectiva y prospectivamente, incluyendo todo desde toda la eternidad y para toda la eternidad. Lo que es 'ahora' siempre fue, y es tan pleno que es insuperable: no de tal manera que el momento presente ahogue la libertad de acción, sino de tal manera que la expectativa y el cumplimiento coinciden exactamente "[67] y el cumplimiento siempre sobrecumple la expectativa. Ahora bien, una vez que el Dios eterno decide crear un tiempo-mundo caracterizado por el *devenir*, su tiempo eterno será, necesariamente, contemporáneo de cada momento del tiempo transitorio, y esta contemporaneidad será el tiempo "que, en su gracia, Dios se toma para ocuparse de nosotros "[68]. Sin embargo, su tiempo no se limita a puentear nuestro tiempo, neutralmente, por así decir: da a cada momento su contenido[69] , es más, su urgencia[70]. Esto es posible porque, desde el principio, el tiempo creado lleva "la marca de su origen divino" y muestra una

analogía con él; "El orden temporal no es un desbordamiento ni un residuo de la eternidad "[71] , sino un ser distinto de ella y que mira hacia su origen. (Sólo cuando el hombre temporal se aparta deliberadamente de Dios, "el tiempo del pecado se convierte en un tiempo de decadencia", una transitoriedad maligna.[72] Y, sin embargo, ni siquiera el incrédulo puede "improvisar una visión del mundo plenamente satisfactoria a partir de lo que es puramente transitorio", pues "aunque no los llame por su nombre, lo que busca son valores eternos, divinos")[73] Dios pretende no sólo dominar el tiempo de las criaturas desde arriba, sino incrustarlo, con toda su realidad creada, en su tiempo eterno. Es llegar a ser "un tiempo en Dios, . . un tiempo escondido en el tiempo de Dios".[74] Y el creyente debe ocuparse del tiempo eterno "porque la eternidad es una forma de duración en la que debe participar".[75] Todo en el mundo está "previsto para un tiempo que, en última instancia, pertenece a la vida eterna".[76]

Aquí, pues, el "tiempo" de Cristo adquiere su significado. "El Señor posee un *tiempo* que sólo es válido para él, porque pertenece a Dios y no puede compararse con ningún otro tiempo "[77.] Como ser humano, vive, como todos los demás, en un tiempo sucesivo y segmentado, pero "su 'tiempo', cada sección individual del encargo que ha recibido, está de tal modo en manos del Padre . . . que el Señor no tiene posibilidad de disponer sobre él y planificarlo en detalle. . . . Como su encargo viene de Dios, así su tiempo viene de Dios. Su tiempo es el tiempo de Dios". En aras de la obediencia, ha renunciado a su presciencia divina y la ha entregado a la custodia del Padre: "Esta falta de conocimiento en él es algo perfectamente serio, no es en absoluto un juego en el que se limitaría a fingir que no sabe. Incluso su conocimiento sobrenatural, humano, en Dios, sólo lo utiliza en la medida en que es necesario para su tarea. . . . Dejando que llegue la hora, siendo consciente de ella en todos los contextos, sin dejarse abrumar ni entorpecer por ella, muestra que considera el tiempo como una mera disposición del Padre para acompañarle, que sabe que todo lo que está en el tiempo pertenece a la eternidad. . . . Al negarse, mientras estaba en la tierra, a anticipar la hora como histórica. Su aceptación final y decisiva del tiempo de Dios fue su muerte. Esta muerte -expresión de su constante obediencia- permanece, en él y en Dios, tan intemporal como su vida. Así podrá existir intemporalmente en nuestro tiempo bajo la forma de la Eucaristía, que contiene a la vez su muerte y su vida.[80] "La vida y la muerte dan testimonio del Señor. En su muerte es vida, y en su vida muere. Así comenzamos a

comprender que ambas condiciones son simultáneas en el Señor (que es Dios) y que todo lo temporal en él tiene siempre un lado eterno." "Incluso en su existencia temporal vive en el aquí y ahora del eterno presente, mostrándonos esto en su muerte y en su vida." Así, "vida y muerte coinciden en la Santa Misa; se han hecho una sola cosa, se han convertido en el signo de la eternidad concreta".81 En su Resurrección, Jesús ya ha llevado consigo todo el tiempo transitorio (incluida la vida y la muerte) a esa vida eterna que fue la fuente de su constante obediencia al encargo del Padre. Esto significa que también ha recapitulado el "no-tiempo" de los muertos.82 También significa que el Resucitado no vive en un "tiempo intermedio" antes del "fin del mundo".83

Quedan por debatir dos cuestiones: el modo en que *Jesús concede su tiempo a la Iglesia* y a los creyentes (que vienen así a vivir en el tiempo escatológico o "tiempo del fin"), y cómo debemos entender el futuro (la "venida") o el retorno (la "venida de nuevo") de Cristo. Hay un "tiempo cristiano" específico, que fructifica en el tiempo eterno84. "El Hijo, pues, pone su tiempo -pasado, pero lleno de eternidad- a nuestra disposición en la Iglesia como tiempo de la Iglesia, año de la Iglesia, vida de la Iglesia, para que viviendo en él participemos del tiempo mismo de Cristo "85. El tiempo que Cristo "ha tomado prestado" del tiempo humano "lo devuelve a los hombres desde *su* tiempo, que es un tiempo indivisible, eterno, . . para que desde ahora el hombre, dentro del tiempo, participe de la vida eterna". Puesto que todo el plan eterno de Dios se cumple en la muerte de Jesús en la Cruz, "el Hijo, al morir, dobla la trayectoria del tiempo hacia el círculo de la eternidad. Esto "elimina toda la atmósfera de desesperación y pérdida "87 de nuestra existencia mortal; los creyentes descubren que se les revelan "caminos" que "conducen al tiempo eterno "88. Debemos recordar que la muerte de Cristo fue la máxima expresión de la vida: fue la muerte *como* vida89. Si participamos en el tiempo de Cristo, significa que, en él, participamos en llevar nuestro tiempo al tiempo eterno, en la medida en que el pasado de Jesús (como persona histórica) es la garantía de su futuro. En su epístola, Pedro toma la experiencia trinitaria en el Tabor como prueba del retorno de Cristo90 . Y es este futuro sólo porque "es una presencia viva en nuestro presente, que le confiere un auténtico futuro "9192 . Pero "el tiempo de su retorno es el encuentro definitivo entre el tiempo eterno y nuestro tiempo"; el tiempo eterno se abre para "abrazar y envolver nuestro tiempo, poniendo así fin a nuestro tiempo, un fin que es más bien un comienzo ". Hasta entonces,

el tiempo cristiano es un "tiempo final", porque la venida prometida ya está aquí: "El niño que va a nacer ya está ahí y tiene su propia vida palpitante en el vientre";[93] el regreso de Cristo al mundo ya ha comenzado en la Eucaristía.[94] "Cada vez que el Señor se va, está la promesa de su regreso. Porque siempre va y siempre vuelve", siempre va en dos direcciones opuestas, y hay que añadir que esto es algo que "nunca podremos comprender".[95] Jesús "dice simultáneamente el de dónde y el adónde: va al Padre *que le ha enviado*. Este camino es su esencia y su vida", y lo imparte a la existencia temporal de los que son suyos.[96] Ha "puesto de nuevo en movimiento nuestro ser, hacia Él, por el camino eterno del Hijo", es decir, hacia el Padre en el Espíritu Santo.97 En este sentido, donde el tiempo eterno y el futuro eterno son inmanentes dentro del tiempo transitorio, la revelación histórica está siempre madurando, dirigiéndose a cada época y a cada momento: "Nada está, pues, concluido; todo se va haciendo y creciendo, y por eso es revelación cristiana "[98].

Tentativamente, podemos preguntarnos por el modo de duración de la criatura una vez que ha sido admitida en la eternidad de Dios. No tenemos "palabras" para describirlo. Pero podemos decir que "hay actividad constante, pero no decadencia". Todo se sale de las restricciones de la finitud, pero no como un río se desborda: la vida se transpone de nuestra forma diminuta a la forma inconmensurable dada por Dios. Los paradigmas de nuestra existencia actual aquí abajo son un compromiso. En la eternidad, sin embargo, hay una elasticidad que nos es desconocida aquí; hay también un encuentro misterioso entre cada "aquí" y "ahora" y cualquier *otro* "aquí" y "ahora". El espacio y el tiempo se encuentran de un modo totalmente distinto al que conocemos en la tierra". Ahora nuestro devenir de criatura tiene parte en el inefable "devenir" del Ser Divino. "En medio de nuestra visión de Dios" hay "un movimiento gozoso hacia Él en el que siempre estamos llegando a nuestra meta y, sin embargo, seguimos avanzando".[99] "La duración eterna no puede medirse. Su único destino, la adoración y glorificación del Dios uno y trino, se alcanza continuamente, y sólo *porque* ya se ha alcanzado podemos alcanzarlo de nuevo. El devenir coincide con el ser "[100].

b. La Iglesia como prolongación de Cristo

Habiendo hablado de la transposición de la visión a la fe, y del tiempo de Cristo a nuestro tiempo, ya hemos dicho algunas cosas fundamentales sobre el modo en que la Iglesia emana y es puesta en

camino por Aquel que es el Mediador entre el cielo y la tierra. La Iglesia es la prolongación de la naturaleza y de la obra mediadora de Cristo y posee un conocimiento que proviene de la fe; vive objetiva (en su institución y en sus sacramentos) y subjetivamente (en sus santos y, fundamentalmente, en todos sus miembros) en el intercambio entre el cielo y la tierra. Su vida viene del cielo y se extiende a la tierra, y se extiende de la tierra al cielo.

Si en Dios existe la idea del mundo como un organismo al que ha dado su propia libertad, esta idea se concreta ahora en el Mediador resucitado. "Él se ha hecho exponente de nuestra naturaleza tal como el cielo la diseñó, y nosotros tenemos esta naturaleza en él",[1] en la medida en que ha cargado con nuestro pecado personal y nos ha puesto en contacto concreto con la idea que Dios tiene de nosotros. "En este sentido, estamos en él antes de que él esté en nosotros", y al estar "en él" participamos de su ser engendrado por el Padre[2]. Aquí tenemos un caso concreto, expresado en términos del mundo, de la verdad primordial de que la "esencia y los fundamentos del mundo están arraigados en la Palabra", que "su esencia más íntima descansa en la Palabra", y que "tal es la naturaleza de la criatura, y no está en su poder cambiarla", pero "antes del reino de la elección y de la esfera de nuestra vacilación e irresolución se encuentra la esfera que no cae dentro de la órbita de nuestra libertad".[3] Hay una parte de nosotros que "ya no nos pertenece a nosotros mismos, . . porque está en él, está depositada en él. En cada persona que cree, ama y espera, existe este lugar en el que [el Señor] habla abiertamente del Padre", y en este lugar "ya ha llegado su hora "[4]. "Nuestra aparente desprotección en este mundo se fundamenta en nuestra protección en Dios "[5]. "En última instancia, cada uno se encuentra con su palabra depositada en Dios", con "la imagen que Dios tiene de cada hombre concreto, presente en él desde el principio "[6]; pero esta idea es siempre una idea en Cristo, y por eso es a Cristo a quien se confía el juicio. Y al mismo tiempo esta imagen y modelo está también implantada en la comunidad de Cristo, la Iglesia, de modo que nosotros en la tierra estamos obligados a tratar de reflejarla: "Es esa imagen de nosotros mismos que la Iglesia y el Señor custodian en su interior, permitiéndonos encontrar en ellos nuestro verdadero "yo", más allá de nosotros mismos": es el "yo" de un "órgano perfecto del Señor".[7]

La Iglesia, considerada como unidad, es ante todo una realidad situada en el tiempo por el cielo: "Lo que se nos da del cielo es la unidad de la fe, del amor y de la esperanza, la unidad de la gracia

sacramental, la unidad de la enseñanza de la Iglesia. . . . Esta unidad sólo puede darse desde el cielo, es decir, mediante la unidad de la Trinidad "[8]. "La Iglesia es la presencia, más aún, la presencia viva de la eternidad en el tiempo, una perspectiva del cielo desde el punto de vista de la tierra. . . La Iglesia es la presencia, más aún, la presencia viva de la eternidad en el tiempo, una perspectiva del cielo desde el punto de vista de la tierra... [proporcionando] acceso a los misterios celestiales de tal manera que éstos, con su lógica celestial, en su ser esencial, no se vean perturbados, sino que puedan seguir siendo lo que son".[9] Por medio del Espíritu "la Iglesia vive dentro de la vida eterna, que debe mediar continuamente en la vida terrena de los creyentes; y esta mediación es también una adaptación." [10] De este modo, vive tanto en el cielo como en la tierra y "salva así la distancia que los separa".[11] Está muy bien considerar y comprender a la Iglesia desde el punto de vista de su realidad celestial;[12] sin embargo, como prolongación de Cristo, tiene "dos puntos de vista: uno invisible, en el cielo, y otro visible, en la tierra. Sin embargo, incluso la visible es invisible en la medida en que tiene vínculos con el cielo en todos los puntos, y nunca podemos decir que la vida de la Iglesia terrena es meramente ilusoria e irreal, mientras que su verdadera realidad está únicamente en el cielo".[13] La mediación siempre está en marcha, pero los puntos de vista pueden ser diferentes: Pedro, por ejemplo, vive más en la tierra, mirando hacia el cielo, mientras que Juan mira más del cielo a la tierra.[14] Para el santo cristiano, el cielo no está (como en el Antiguo Testamento) en el futuro. Para el santo cristiano, el cielo no está (como en el Antiguo Testamento) en el futuro, sino que "él mismo participa en su cumplimiento. Vive en la certeza de la eternidad", aunque pueda estar ansioso por el Juicio. "Pero es tan consciente del triunfo de la eternidad sobre la fugacidad, que su verdad vive realmente en el cielo; . De hecho, lo mismo puede decirse de todos aquellos cuya fe está viva[16].

Los cristianos saben, por encima de todo, que los *sacramentos de* la Iglesia les comunican directamente la realidad celestial, al traerles al Señor celestial, que viene a la tierra[17]. En consecuencia, de un modo que excede su conocimiento y experiencia, partes de su vida de fe se transponen, "a través de la plenitud de la vida sacramental", al mismo Dios, donde "tienen su existencia y su cumplimiento".[18] Los sacramentos constituyen "una pluralidad de modos de acceso" a la vida eterna,[19] a su "liturgia eterna".[20] Ante todo, la Santa Misa es una unión entre el cielo y la tierra; su "acción sacrificial lo abarca todo": el

sacrificio personal de los fieles no puede separarse del de la Iglesia, "que a su vez nunca puede divorciarse del sacrificio de Cristo; y éste se funda en el sacrificio del Padre por el mundo",21 por el que da a su Hijo por él. Para atraer hacia sí nuestro sacrificio vacilante, Cristo "se ofrece en sacrificio una y otra vez cada día".22 El Hijo, que ha recibido del Padre su misión en la tierra como su "alimento" -algo que nos es familiar en nuestra vida cotidiana-, quiere ser nuestro alimento, en la Eucaristía, por su carne y su sangre, ya que esto nos da acceso a la esencia de la vida eterna; "a diferencia del Hijo, nunca tenemos la vida eterna en nosotros mismos, sino que sólo podemos recibirla de él."23 "Por eso lo poseemos en la tierra de un modo semejante a como el Padre lo posee en el cielo "24. "El Padre da a la Iglesia una participación en su poder de hacer presente al Hijo"; así, la Eucaristía se convierte en "un punto de encuentro, más aún, una síntesis, una fuente fluyente del Hijo y de la creencia. El tiempo y la eternidad se unen; temporalmente, la transformación es un momento entre otros y definible como tal. Pero el segundo en el que se produce la transformación contiene en sí mismo el valor de una eternidad: toda la vida eterna no temporal y no espacial se proyecta en la hostia de pequeño tamaño "25. Y cuando el Hijo se da a sí mismo en comunión, "es como si diera simultáneamente el cielo y la tierra. Abre las dos perspectivas: la de su presencia como hombre entre los suyos, hacia el Padre, y la de su permanencia con el Padre en la tierra, ofreciéndoles el pan. Pero en la medida en que les da este doble don, les da un tercero, a saber, lo que es absolutamente suyo: la glorificación inseparable y eterna del Padre". Al dar lo que es, hace visible todo don: el don del Padre al mundo se hace visible en el Hijo.26 "En el momento en que nos comunicamos, los dos planos, cielo y tierra, coinciden. En el momento en que nos comunicamos, los dos planos, cielo y tierra, coinciden... y el cielo prometido se convierte en su cumplimiento "27. "El Señor otorga por adelantado lo que consigue mediante la Cruz y la Resurrección, es decir, la incorrupción "28. "Nadie que se haya comunicado sabe cuánto ha recibido. Ha recibido algo del más allá y ha permanecido un poco en el más allá".29 "A la inversa, la unidad de la Iglesia entra también en la unidad del comulgante",30 ya que éste pertenece al Señor sólo en la medida en que se le da una participación en la unidad del Señor, que une el cielo y la tierra en su Iglesia.

Esta unidad vertical y escatológica se hace visible en el representante del oficio eclesial, el sacerdote. Vemos "que el

sacerdocio viene tanto del cielo que manifiesta ya el paso de la vida terrena a la vida celestial", pero, al mismo tiempo, en la vida temporal del sacerdote "lo terrenal no se borra, sino que se transfigura y se hace incorruptible, del mismo modo que la humanidad del Señor no pasa en la eternidad".[31]

Por mencionar otro sacramento: también la confesión viene visiblemente del cielo y es mediadora de la vida celestial. Esto queda claro por su conexión con la Cruz (vista como confesión universal del pecado) y la Resurrección (vista como absolución para el mundo pecador).[32] "En la absolución, Dios insufla en el hombre un soplo de su propia eternidad",[33] de modo que todo el que se confiesa correctamente "participa por adelantado, mediante la absolución, de la existencia celestial".[34] Precisamente al intentar "presentar *su verdad* a Dios", se le concede la gracia "de poder vivir. . en la verdad de Dios".[35]

Mientras que el año de la Iglesia nos muestra que "según los criterios de la vida eterna, todos vivimos todavía en la espera", "sus fiestas y acontecimientos significativos serán absorbidos por la infinitud de Dios, sin desaparecer en ella".36 No se trata de "saltarse la temporalidad, sino de vivir con [Cristo] en el tiempo de tal manera que éste adquiera una importancia que el Padre no se negará a reconocer".37 Al pedirnos que "acumulemos tesoros en el cielo, el Señor nos muestra la misteriosa relación que ya tenemos con el cielo. Hemos de trabajar en la tierra y hacer lo que Dios exige de nosotros, y este trabajo dará fruto; tenemos derecho a recoger este fruto, pero en el cielo. Toda nuestra vida temporal tiene su fruto en el cielo "[38].

Toda la Iglesia visible, fundada por el Señor en la tierra, está construida según esta ley. "Al hacer esto, el Señor ha tomado las relaciones celestiales, que antes sólo existían en el cielo, o a lo sumo de forma sombría en la tierra, en el culto de la Antigua Alianza, y les ha dado una visibilidad, por así decirlo, un marco, dentro del cual la realidad celestial puede hacer sentir su presencia con creciente claridad. La Iglesia visible, la Esposa de Cristo en la tierra, es modelada por el Señor de tal modo que, por su gracia, se asemeja cada vez más a la Esposa de Cristo en el cielo "[39]. Al enseñarnos a ella y a nosotros el Padrenuestro, "nos concede su cielo familiar, la casa de su Padre. El Padre saca "de la plenitud de la entrega del Hijo para suplir y transformar lo que falta en el hombre", y lo hace mediante "la disponibilidad del cielo para acoger la tierra, mediante una apertura en la eternidad que admite nuestro tiempo en ella".[41] Y si estamos "en este mundo como Él está en el cielo, no es por nuestro esfuerzo, sino

porque Él permanece en nosotros". Este "permanecer en nosotros" exhibe la cualidad de inmutabilidad de Dios en el cielo; así, "no es él quien cambia: nos cambia a nosotros. Lo que adopta, lo cumple". Su ser constante" es, en nosotros, "crecimiento continuo". Dios no crece en sí mismo: crece en nosotros "[42].

Así pues, todos los esfuerzos subjetivos dentro de la Iglesia participan de la misma vida, que es una transición de la tierra al cielo. Por el bautismo hemos nacido de nuevo de Dios[43] , hemos "pasado de la muerte a la vida en unión con Cristo" y hemos sido "recibidos. Y si "consideramos nuestra vida terrena como parte constitutiva de la vida eterna de la fe, el Hijo seguirá dando una vitalidad divina a nuestra fe. Del mismo modo, inspira nuestra esperanza y la alimenta con su gracia, de modo que esta esperanza confirma nuestra fe en su Resurrección y Ascensión al cielo" -acontecimientos que muestran que esta esperanza ya se ha cumplido.[45] "La fe, que el Padre nos da hoy, tiene la misma concreción, la misma verdad, el mismo ser que tuvo en su día la Encarnación del Hijo. Toma posesión de lo humano, pero para remodelarlo, . El creyente vive enteramente de la fe. Habiendo muerto a la vida terrena, vive en la vida eterna, que mora en él por la fe. . . . De ella proceden el amor y la esperanza "[47.] "En la fe vivimos ya en el 'ahora eterno': ahora nos ha sido prometido el Hijo, ahora se ha hecho hombre, ahora está crucificado, sepultado, resucitado; ahora vuelve como Juez, ¡ahora es el eterno Gobernante! Por esta misma razón, el "ahora eterno" no puede comprimirse en la temporalidad, como si pudiera hacerse presente en el tiempo algo que sólo puede poseerse como presente en la eternidad, es decir, en la fe". Esto significa que en la tierra, en lo que se refiere a la fe auténtica, "una de sus partes esenciales se expresa siempre como esperanza", y esta esperanza no la forja la propia fe, sino que "la da Dios uno y trino".[48] La fe de este tipo vive en la vida cotidiana y madura hacia su meta; no necesita tener prisa, pues "cada momento tiene contacto directo con la vida eterna".[49]

Estamos familiarizados con la idea de que, cuando rezamos a Dios, estamos rezando en la vida eterna. No nos damos cuenta en la misma medida de que la auténtica oración es ya una participación en el cielo.[50] Porque "la eternidad es oración",[51] oración trinitaria y eclesial. En la oración "Dios permite al hombre sacudirse sus limitaciones; vuelto hacia Dios, ora de tal manera que la oración lo eleva por encima de su existencia temporal. Porque Dios acepta su oración, se inclina incluso antes de responderla y la eleva hacia él, dándole

participación en la eternidad "[52].

Las Bienaventuranzas muestran que lo que parece estar más lejos del cielo, cosas como la pobreza y el luto, puede estar más cerca de él. "Los pobres son más aptos para comprender" lo que es el reino del amor trino de Dios, y el Espíritu les conduce "a su propia herencia".[53] Todos los creyentes viven "en la condición de una pobreza permanente, pero que lleva ya señales de la plenitud sin límites que vendrá".[54] La tarea que se les ha encomendado, situados como están en el ritmo del tiempo, viene de Dios; nunca deben olvidar este origen eterno, que ha tomado posesión de ellos, alma y cuerpo. "Si una persona cree en la resurrección del cuerpo, esta toma de posesión debe parecer totalmente razonable: su vida corporal en la tierra cumple una tarea que, en su totalidad, tiene su lugar dentro de la vida eterna. Lo que Dios desea tener consigo, entero y completo, en la eternidad, debe ofrecérsele ya, entero y completo, en el tiempo "[55].

En esta representación de la vida en la Iglesia hemos hablado más de la participación en la "vida eterna" que explícitamente de la realización trinitaria de esta vida; siempre hemos supuesto que la vida en la Iglesia es esencialmente una participación en la vida del Dios-hombre, que, por ser Dios y hombre, tiene siempre una vida explícitamente trinitaria. Viene del Padre y va a Él, y en ambas direcciones lo hace en el Espíritu Santo. Este movimiento "de ida y vuelta" está en consonancia con su filiación eterna, por lo que su movimiento "económico" no está limitado únicamente por el tiempo histórico, sino que lo supera, ya que su retorno histórico al Padre adopta la forma de una venida siempre nueva (eucarística) a su Iglesia (y, a través de la Iglesia, al mundo). Esta superación de la frontera temporal es posible gracias a que fue también su muerte (y *específicamente* su muerte) la que interpretó la misión que había recibido de la vida eterna. En el momento culminante de su misión, venció la muerte maligna del pecado con la muerte viva de su amor y, con ello, derribó "el muro de separación" entre los que iban a su perdición en la futilidad de la transitoriedad y los que gozaban de la vida eterna. Así, en Cristo, los que tienen una fe viva descubren que la muerte ha perdido su aguijón y que la muerte física puede ser la transición a una vida eterna que ya estaba presente. Según Pablo, el cristiano bautizado y creyente ya ha muerto con Cristo y ha entrado en la vida nueva y celestial (Col 3,3). "El alcance de esta nueva vida sólo puede comprenderse a través de la muerte. . no en un acto de imaginación, sino en la verdad absoluta de la Cruz. Es verdad que,

según Pablo (Rm 8,10), la muerte sigue siendo un castigo por el pecado: esto se vio más gráficamente en la Cruz de Cristo y debe seguir siendo visible en los creyentes; pero es posible decir que incluso este castigo fue un acto de misericordia: "Dios interpone la muerte para poner fin a la criatura que eligió el pecado, a fin de que su estado de culpabilidad no persista indefinidamente. Una vez que el hombre vive bajo la ley de esta muerte redentora, que es obra del eterno amor trinitario, "la muerte no tiene importancia" para los creyentes, "no es límite para el amor "[58]. Para el discípulo a quien Jesús amaba, "la conciencia de tales límites nunca puede consolidarse. . . . Jesús puede llamar a la muerte de Lázaro un "sueño"; "esta muerte de Lázaro no es una muerte auténtica. . la muerte es algo definitivo, un pasar, una conclusión. Pero aquí es lo contrario: un comienzo, una oportunidad, una promesa. Todo el misterio de la redención del Señor está prefigurado en ella. En comparación con la promesa de Dios, que nace de la muerte del cuerpo, esta muerte ya no tiene ninguna importancia; simplemente se pasa por alto "[60]. Si era un castigo por el pecado, "el Hijo no vino a poner fin a la obra del Padre, a las medidas que ha tomado, sino a mostrar que se basan en el amor de la Trinidad. . . . Pero el carácter penal de la muerte se experimenta en favor de los pecadores, y así se transforma en lo contrario del pecado: el amor. El amor a Cristo se convierte así en un morir con Él. "En realidad, nadie muere su propia muerte, porque la muerte que ha de morir es absorbida por la muerte del Señor". El Señor de la vida da a cada uno "la muerte misma que la Iglesia necesita en este momento concreto". Pues la Iglesia, junto con el Padre, el Hijo y el Espíritu, "tiene un papel en la administración de la muerte".[62] Puesto que todo el mundo está implicado en el movimiento trinitario del Hijo, en el Espíritu, hacia el Padre, "la muerte en su totalidad pertenece al pasado".[63] Pues sólo "quien no ama" "permanece en la muerte" (1 Jn 3,14); "así nunca participó de la vida". El amor, por el contrario, es la transformación constante de la muerte en vida "[64].

3. La forma de la esperanza cristiana

a. La dimensión vertical

Lo que hemos dicho hasta ahora ha puesto de relieve la presencia del contenido de la fe en el acto de fe cristiano hasta tal punto que cabe preguntarse si queda espacio suficiente para la esperanza, que al fin y

al cabo presupone que la visión beatífica y la posesión final "todavía no existen". Sin embargo, antes de profundizar en esta cuestión, es esencial distinguir la esperanza cristiana -que ciertamente descansa en la presencia de lo que se cree- de la esperanza no cristiana, en parte pagana y en parte judía.

Pablo niega a los paganos toda esperanza (pues para él la esperanza implica la salvación del hombre y la resurrección): "no tienen esperanza" (1 Ts 4,13; cf. 1 Co 15,19); "sin esperanza y sin Dios en el mundo" (Ef 2,12). La esperanza a la que se refiere es la que se basa en la promesa de Dios a los judíos, que poseen "la Ley" y "las promesas" (Rom 9,4). Los paganos pueden mostrar rasgos de una esperanza viciada, y los judíos pueden abrigar una esperanza futurista, pero los cristianos, en cambio, tienen una "esperanza mejor. . . por la que nos acercamos a Dios" (Heb 7:19), porque esperan una resurrección de entre los muertos que ya se ha cumplido en Cristo y que los paganos desconocen.

La esperanza genuinamente *pagana*, como la que encontramos en el mundo antiguo de Grecia y Roma,[1] se limita, en lo que respecta a la existencia mortal, a abordar un problema común a todos los hombres, a saber, la incertidumbre sobre el futuro,[2] razón por la cual encontramos la habitual mezcla de esperanza y temor, con mayor esperanza entre los jóvenes que entre los ancianos.[3] Según Aristóteles y los estoicos, la esperanza se atribuía a las emociones y, por tanto, debía mantenerse bajo control y trascenderse; debía transformarse en una mera confianza en la providencia. Séneca considera que la esperanza y el miedo son hermanas muy cercanas,[4] y nos aconseja, en aras de la *tranquillitas animae*, renunciar a la esperanza y alcanzar la impasibilidad.[5] Por lo que respecta a la vida después de la muerte, diversas esperanzas entran en la filosofía a través de las religiones místéricas. Esto está claro ya en Píndaro, y lo encontramos, finalmente, en Platón. Pero tales esperanzas implican siempre un dualismo de cuerpo (mortal) y alma (inmortal) que desgarra al hombre. En su *Apología*, Sócrates tiene una "gran esperanza" (*poll? elpis*) para el alma; así, la muerte no aparece como un mal, sino como un bien, siempre que uno mismo se esfuerce por el bien[6]. *El Fedón* contempla la posibilidad de probar la inmortalidad y habla de una "grande y bella esperanza",[7] y sobre esta base la esperanza dualista de la inmortalidad pervive a través del helenismo; Cicerón proporciona un ejemplo superlativo de ello.[8] Toda esta escatología es puramente vertical (y en conceptos predominantemente espaciales); no existe la

idea de que la historia, en su sucesión temporal, pueda tener un *resultado*.

La esperanza *judía*, en cambio, se proyecta siempre en el futuro temporal. Es "mesiánica", incluso en ausencia de una figura mesiánica concreta.[9] Esta esperanza se apoya en la promesa hecha por el Dios de los Patriarcas y adopta la forma de una "espera paciente" en la confianza y, cuando surge la calamidad, en la búsqueda de refugio en Dios. Desde el principio, la idea de la "bendición" (prometida a Abraham), que acompañará a Israel a lo largo de los siglos, es importante. La promesa a David y a su linaje da forma concreta a la esperanza general de salvación, centrándola en una persona que ha de aparecer en el futuro salvífico. Es sorprendente que esta esperanza siga siendo puramente terrenal y horizontal, incluso en la última época, evitando toda esperanza personal de supervivencia (incluso en el caso de Jesús Eclesiástico).[10] El resultado es el choque frontal entre un optimismo ético con respecto al individuo en este mundo y la desesperación del que sufre en el Libro de Job. La estrechez de esta teología horizontal de la esperanza se ve invadida por dos flancos: primero en el tardío Libro de la Sabiduría -obra alejandrina-, que introduce la esperanza de la inmortalidad, sin duda en parte dentro de un marco helenístico, y luego por quienes interpretan las imágenes escatológicas de la salvación en términos apocalípticos. (Así, la visión de Ezequiel de la resurrección de los huesos muertos en el capítulo 37 se amplía en una esperanza de resurrección para el individuo en Daniel 12:2.) En este punto, sin embargo, como ya hemos mencionado, hay un cierto límite en la escatología judía: incluso si, como en el Deutero-Isaías, la llamada de Israel se convierte en universal, abarcando la salvación de todas las naciones, sigue existiendo la convicción arraigada de que el justo juicio de Dios implicará una separación en la que los puros se salvarán y los otros serán rechazados. Esta convicción permanece inquebrantable, incluso en la transposición escatológica de la apocalíptica: unos están destinados a la salvación en Dios, lo que significa que los otros están igualmente destinados, pero a la perdición. En los círculos judíos tardíos (tanto precristianos como postcristianos) es inconcebible que pueda haber esperanza para toda la humanidad[11].

Para el judaísmo, la salvación aún esperada está tan en el futuro que puede olvidarse el hecho de que las promesas de Dios son "ahora" y "ya". En última instancia, la conciencia de las promesas se seculariza y se esfuerza por entenderse a sí misma como un movimiento

autónomo e independiente: el "principio de esperanza". En este caso, el judaísmo significa "un estado emocional mesiánico particular",[12] "un movimiento profético "[13] que es mundial (por eso Ernst Bloch siente repugnancia por el sionismo y el "mezquino" y "árabe" Estado de Israel). Reclama el apoyo del judío Joachim de Fiore[14] y cree que "el judío Marx "[15] es el último "testigo. Para Moisés Hefi, el socialismo era "la victoria de la misión judía en el espíritu de los Profetas "[17] .

En consecuencia, la esperanza *cristiana* puede calificarse a sí misma de "mejor", porque se basa en la Resurrección de Cristo, que ya se ha producido, en el *eschaton* judío realizado, y en algo que ninguna doctrina pagana del fin se atrevió jamás a prever, a saber, la salvación de todo el hombre, alma y cuerpo. Además, la resurrección de Cristo no es sólo el objeto, sino la causa eficiente de esta esperanza mejor, puesto que lo que esperamos está ya escondido con Cristo en Dios, para ser finalmente manifestado y entregado a nosotros (Col 3,3-4). Primera de Pedro 1,3-5 reúne todos estos elementos: "¡Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo! Por su gran misericordia hemos renacido a una esperanza viva, por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, y a una herencia incorruptible, . . guardada en los cielos para vosotros, que por el poder de Dios sois guardados por la fe para una salvación pronta a manifestarse en el último tiempo".

Naturalmente, una esperanza de este tipo, que lo apuesta todo a la manifestación de la Resurrección del Señor, exige del hombre los mayores sacrificios. Debe conceder a la palabra de la Resurrección la preeminencia sobre todo, "aun cuando no comprenda del todo esta palabra". Así pues, Cristo pide al hombre una renuncia mayor de la que naturalmente puede hacer, una fe más fuerte de la que puede descubrir en sí mismo, una esperanza más audaz de la que jamás podrá abrigar "[18]. La renuncia exigida se extiende incluso al "yo" que me es tan conocido, pues, al seguir al Resucitado, se me dará este "yo" bajo una forma todavía inimaginable. Por eso, la esperanza cristiana se funda enteramente en el Señor. No es simplemente una vaga expectativa de que las cosas irán mejor; es algo que se nos ha abierto a un nivel sobrenatural, que contiene, "desde el principio, una especie de entrega". Al esperar, "renunciamos al derecho de probar y determinar lo que nos sucederá en el futuro"; nuestra esperanza muestra "algo del carácter de la fe y del amor, pues entre los tres reina una especie de inhabitación recíproca "[19]. Así pues, "la esperanza es parte esencial de la fe "[20]. En consecuencia, la esperanza puede

experimentar el mismo modo de certeza que esta última, como dice expresamente Buenaventura21. De hecho, puede ser tan "ilimitada", "demasiado grande para cumplirse, demasiado inmensa para atreverse a creer en ella";22 así, en la mesa del fariseo, la mujer pecadora recibe más de lo que hubiera creído posible.23 Sin embargo, todo este paso a un nuevo nivel hubiera sido imposible sin el "todavía no" de la esperanza. Como dice Pedro, nuestra "herencia incorruptible" está "guardada en los cielos" para nosotros (1 Pe 1:4); esta herencia será el cumplimiento, pero "mientras estamos en la tierra participamos de este cumplimiento de manera velada." 24 Este velamiento es necesario ya que tenemos que ser purificados "a través de muchas pruebas" en vista de la gloria manifiesta que hemos de alcanzar; y esto es "algo tan glorioso que el hombre sólo puede abrigar la esperanza de ello"; lo que nos está reservado en Dios "sigue siendo, incluso cuando se revela, el anuncio de un misterio de Dios sobrecogedor. Tanto es así que su esperanza constituye una parte y un comienzo de esta gloria "25. La meta por la que la creación gime, puesto que "todavía no existe", la meta por la que suspira, puesto que no puede verla, es al mismo tiempo el *medio* de su salvación (Rm 8,24). Así pues, todo el retraso en el cumplimiento de la visión beatífica (puesto que "todavía no") tiene, *como tal*, un *fundamento divino, trinitario*: en los que ejercitan la esperanza, el Espíritu se dirige al Padre "con suspiros demasiado profundos para las palabras", para que se cumpla en el mundo la redención del Hijo. Queda así claro que la esperanza es una virtud teologal, una virtud que brota de la vida trinitaria. Así, incluso en el mundo alejado de Dios existe esta esperanza, "pequeña tal vez, apagada y apenas visible, pero esperanza irresistible. . . . En cada No que [el pecador] pronuncia, en cada finalidad que elige, tiene que experimentar débilmente el Sí y la promesa de algo muy distinto. Y aunque el sufrimiento persiste en nuestra vida temporal, la eternidad sigue irrumpiendo en ella, y uno de los signos de la eternidad es la esperanza, "que no puede ser conquistada por todo el sufrimiento continuo".27 Todo lo que el Hijo nos ha mostrado "confirma nuestra esperanza, pero no muestra el cumplimiento. . . . El contenido de la esperanza, aunque pueda circunscribirse con palabras de fe, permanece oculto y nos es inaccesible. Y pertenece de nuevo a la fe que dejemos un espacio abierto para esta superabundancia en todo cumplimiento, y por tanto para la esperanza".28

De todo esto se deduce que la esperanza cristiana es *vertical*, puesto que se fundamenta en el acontecimiento-Cristo, que ahora está

"arriba". Al mismo tiempo, no es vertical en el sentido pagano, porque se apoya en un acontecimiento histórico que no es, como tal, pura historia pasada, sino que viene siempre a nuestro encuentro. Esto significa que debemos reexaminar lo que implica la expectativa judía de un futuro histórico. De todos modos, aunque el Antiguo y el Nuevo Pacto estén unidos en su "espera paciente", no puede decirse que su "espera" tenga la misma estructura en cada caso. Pues la esperanza cristiana es el don por el que "renacemos por la misericordia de Dios" y nos apoderamos o "aprehendemos", como lo describe Pablo: "No es que ya la haya alcanzado o que ya sea perfecto, sino que me esfuerzo por alcanzarla, porque Cristo Jesús me ha hecho suyo. Y puesto que, por mi parte, he sido aprehendido "desde arriba", se deduce que he sido llamado, no principalmente a seguir un camino horizontal, hacia adelante, sino, muy expresamente, un camino "hacia arriba" (*anō klēsis*, Flp 3, 12-14). La esperanza no es el resultado de un anhelo o de un postulado, sino un don que proviene de la meta de nuestra esperanza. "Pero es un bien mayor que seamos retenidos por Cristo a que nosotros lo retengamos a él. Lo que Pablo quiere decir con ser retenidos o "aprehendidos" abarca toda la economía de la salvación que, siendo anterior a nosotros, se nos aplica "cuando aún éramos pecadores": así Dios reconcilia al mundo consigo mismo por medio de Cristo, haciéndonos justos ante Dios; y esto no es algo externo, pues de hecho morimos con él y resucitamos con él incluso antes de que supiéramos nada al respecto (2 Co 5:14; Rm 5:10). Sin embargo, una vez que hemos conocido esto, hemos llegado a creer en su verdad y hemos entrado en él sacramentalmente en el bautismo, ya no vivimos sobre la base de nuestro propio centro. Porque "Cristo vive en mí" a un nivel más profundo que éste, y es por la fe en Él que vivimos (Ga 2,20). Para nosotros, tanto vivir como morir "es Cristo" (Flp 1,21). Según Pablo, esta vida de fe en Cristo y desde Cristo puede expresarse de dos maneras: pneumatológicamente y cristológicamente. Estar "en Cristo" (Rm 8,1) significa estar habitados por el Espíritu de Dios, que es también el Espíritu de Cristo (v. 9), y *en la medida en* que habite en nosotros "dará vida a nuestros cuerpos mortales" con la misma certeza con que "resucitó de entre los muertos a Cristo Jesús" (v. 11). Esta certeza se ve reforzada por el hecho de que el Espíritu es descrito como el "sello" de los bienes que esperamos (2 Co 1,22; 5,5; Ef 1,14), una expresión deliberadamente realista que implica que la fe trae consigo algo de la sustancia y la calidad de su objeto; así, la fe misma es un sello de la visión de Dios: *inchoatio visionis*.[30] El Espíritu (o Dios

mismo: 1 Jn 5,10) da testimonio de estas cosas a nuestro espíritu (Rom 8,16), ya que, según la enseñanza de Pablo, el Espíritu de Dios nos ha sido confiado interiormente, derramado en nuestro espíritu (Rom 5,5). Las cartas de Pablo desde el cautiverio expresan lo mismo de forma cristológica: la plenitud del misterio de Dios que se ha otorgado a las naciones (este es el énfasis del Nuevo Testamento; en otras palabras, no sólo a Israel) es ésta: "Cristo en vosotros, esperanza de gloria" (Col 1,27). Aquí *elpis* es tanto un don que es casi equivalente a *arrabōn*, "prenda".[31] Esto es aún más claro en Colosenses 1:5, que habla de la "esperanza depositada para vosotros en el cielo": "La esperanza por la que esperamos se ha convertido en la esperanza por la que esperamos", porque "la dimensión temporal ya no es fundamental".[32] La Carta a los Efesios habla en el mismo sentido del "hombre interior": "que. Cristo habite en vuestros corazones por la fe" (Ef 3,16-17). Aquí, el "hombre interior" es el lugar donde Cristo se hace presente en nosotros (cf. Ef 3,16-17; Ga 2,20).[33]

El eje principal de toda esta relación es vertical, como encontramos expresado en Hebreos 6:19-20: inicialmente se nos exhortaba a "asir la esperanza puesta delante de nosotros".[34] Ahora, sin embargo, "tenemos esto como un ancla segura y firme del alma, una esperanza que entra en el santuario interior detrás de la cortina, donde Jesús ha ido como precursor en nuestro favor". Del mismo modo que el ancla - que se ha convertido desde entonces en el gran símbolo de la esperanza cristiana- desciende y se mantiene firme en el fondo del mar, el ancla del alma, la esperanza, se engancha al santuario ("detrás de la cortina") de Dios mismo, que está verticalmente por encima del alma. Pero, ¿cómo puede llegar nuestra esperanza al corazón de la eternidad? Debe seguir el movimiento de Cristo resucitado, que ha hecho un camino "para nosotros" y se ha adelantado "para prepararnos un lugar". Según Hebreos 6,20, lo hace como Sumo Sacerdote de la Nueva Alianza, como Aquel que ha sufrido por nosotros.

Esto nos muestra otra diferencia esencial entre la esperanza cristiana y la esperanza judía y pagana. En el pensamiento judío estándar, Dios está más oculto, el Mesías está más ausente, en tiempos de calamidad y angustia extrema. En la idea pagana de Dios, donde está limpia de rasgos míticos, el sufrimiento no puede conciliarse con la divinidad. Toda esperanza anhela la felicidad o, a un nivel más profundo, la salvación o el cumplimiento de la plenitud humana; y como resultado experimenta el abismo del "todavía no". Incluso Pablo tiene que hablar de que estamos "lejos del Señor" mientras vivimos en

el cuerpo, y "preferiríamos estar lejos del cuerpo y en casa con el Señor" (2 Co 5,6.8). En este contexto se contraponen "fe" y "vista" (v. 7). Sin embargo, este tipo de lenguaje queda totalmente relativizado por las numerosas afirmaciones del Apóstol en las que dice participar en "los sufrimientos de Cristo": aquí, a lo que parece una distancia considerable del Señor, se manifiesta una mayor cercanía a él tanto por parte de Pablo como de su comunidad. Así, paradójicamente, la esperanza brota de una segunda raíz, pues sabemos que "el sufrimiento produce resistencia, y la resistencia produce carácter, y el carácter produce esperanza", y esta esperanza de abajo se encuentra con la esperanza que viene de arriba: "La esperanza no nos defrauda, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado" (Rm 5,5).

No captaríamos plenamente el eje vertical de la esperanza cristiana si atendiéramos sólo a un lado de la "exaltación" y la "glorificación" joánicas y descuidáramos el otro lado, en el que tanto insiste el evangelista: la traspasación, en la Cruz, de ese corazón que será mostrado a los discípulos en Pascua y ofrecido a Tomás para que lo toque y lo verifique. No hay nada gnóstico que leer en el Cuarto Evangelio si se tiene en cuenta la Primera Epístola (1 Jn 2,2; 4,10).35 Las omnipresentes alusiones36 muestran que la presencia del Resucitado comprende también su condición de Exaltado (la "serpiente en el desierto"). El que realmente *estaba* "muerto", pero ahora vive "por los siglos de los siglos" (Ap 1,18), lleva consigo al cielo su corazón traspasado; en el trono de Dios es "el Cordero como inmolado".

¿Cómo unir estos dos aspectos? No basta con señalar los logia sobre la persecución en Juan 15-16, que predicen que los cristianos se identificarán con Jesús en sus sufrimientos. Lo que encontramos en 17,17-19 es mucho más crucial: la consagración de los discípulos, su autosacrificio, se inserta en la consagración y el autosacrificio del Hijo con vistas a su Pasión. Aquí, al igual que en la imagen del Cordero que, en medio de la gloria celestial, es "inmolado", encontramos que el aspecto de la "exaltación" de la Pasión es coextensivo con el sufrimiento de los discípulos (y, por tanto, con toda la historia del mundo), lo que sólo puede explicarse por el hecho de que la Pasión es, en sus dimensiones internas, supratemporal y, por tanto, puede habitar todos los momentos del tiempo histórico. Ya lo hemos mencionado en el contexto del "tiempo" de Cristo. Lo que Pascal dijo, a saber, que la agonía de Cristo durará hasta el fin del mundo, expresa el hecho de que este sufrimiento no puede ser encapsulado en el

tiempo y convertirse así en "pasado". El sufrimiento supratemporal se sitúa en el ámbito de aquel que ha sido arrebatado al supertiempo divino ("todo-tiempo"), y los dos juntos forman el medio a través del cual transcurren la historia de la Iglesia y la historia del mundo. En cada momento del tiempo, el "*qui tollit peccatum mundi*" es igualmente operativo y activo, sobre todo porque el *peccatum* ejemplifica históricamente la ley de lo "siempre mayor".[37] Lo que Juan reúne en su concepto de exaltación y glorificación no es tan contradictorio que no pueda ser sustentado por la postura absoluta de la autoentrega trinitaria y -aunque de un modo que sigue siendo misterioso- reconciliado. Así pues, lo que se "realiza" en esta escatología es, por supuesto, ante todo cristológico, pero de un modo que ilustra la relación recíproca entre el acto de redención de Cristo y el acto de fe y esperanza que pretende acogerlo. ¿Hay alguna razón para que, en última instancia, no hablemos también de una reciprocidad de la esperanza como tal? Ya hemos identificado el prototipo de la esperanza en la Trinidad, por lo que no nos sorprenderá, al final de esta sección, encontrar a Charles Péguy retratando la esperanza de Dios para la *oikonomia*.

Antes, sin embargo, debemos abordar lo que hoy es una cuestión candente: ¿Tiene la esperanza teológica vertical una dimensión horizontal y, en caso afirmativo, en qué sentido? Este problema está en el centro de la escatología moderna.

b. ¿Esperanza horizontal?

Una esperanza horizontal, prospectiva y teológica -aquí nos ocupamos exclusivamente de la esperanza teológica- fue la auténtica aportación que el Antiguo Testamento y el judaísmo posterior hicieron a la escatología. La esperanza cristiana cambia este movimiento unilateral hacia el futuro por una esperanza en algo que es presente y definitivo, aunque todavía espera su cumplimiento. Sin embargo, la escatología judía, sobre todo en su forma secularizada, ha tenido una influencia crucial en la doctrina del fin de la Edad Moderna y en su forma de experimentarse a sí misma. La nueva prioridad se ha visto fuertemente apoyada por dos rasgos de nuestra cultura: el descubrimiento de la tendencia evolucionista del cosmos, en particular el descubrimiento del ascenso de las formas vivas hasta el hombre, y la creciente difusión de la tecnología, por la que lo que antes se consideraba dado por la naturaleza está ahora sujeto a la manipulación humana. Ningún pensador puede sustraerse a los problemas de este avance

aparentemente irreversible; la cuestión es saber si este avance -que no es inteligible en ausencia de una esperanza que lo sostenga- tiene alguna pertinencia dentro de una escatología cristiana.

Mencionaremos en primer lugar dos tentativas que dan una respuesta positiva, aunque prudente. El primero es el de Teilhard de Chardin, que se ve confrontado ante todo con el fenómeno "neohumanista" de una "creencia en el futuro" bajo la forma del evolucionismo científico y del avance mundial de la tecnología y sus consecuencias sociológicas. La segunda es la de Jürgen Moltmann, cuya principal preocupación es superar la escatología judía secularizada por medio de la teología cristiana y situar la primera dentro de la segunda. Tras exponer estos dos puntos de vista, nos preguntaremos, partiendo del enfoque (joánico) de la presente obra, cómo puede integrarse el elemento "futurista" de la esperanza y la escatología en el contexto "realizado".

α. *Teilhard de Chardin*

Teilhard de Chardin1 se muestra prudente al hablar de la esperanza cristiana. Su principal problema, al que hay que enfrentarse en el mundo moderno, es cómo conciliar el impulso hacia delante de la mística humanista con el impulso hacia arriba de la mística cristiana2 . Obsérvese que la primera, el impulso hacia delante, se califica de "no cristiana": se considera un problema para la "mística cristiana", algo que ésta tiene que integrar de algún modo y quizá incluso reconocer como prioritario. Veremos que Teilhard se esfuerza por alcanzar la síntesis deseada en las profundidades de una cristología y por ello cree que está justificado dar a lo que originalmente era un "neohumanismo" extrínseco un lugar en la teología. El elemento teológico de su pensamiento fue descubierto y desarrollado en los años de la guerra, en el frente de batalla; después de 1920 reelaboró básicamente las ideas esenciales que había adquirido. En consecuencia, bastará con examinar sus primeros esbozos de sistema. A Teilhard le gusta tomar su propia conciencia del mundo como medida de la conciencia moderna en general3 y la analiza como tal.4 Un lado de su conciencia refleja la conciencia moderna del mundo en la tecnología y la investigación; el otro lado, el lado cristiano, manifiesta la herencia de una cristología basada casi exclusivamente en Pablo y Juan (la primacía del Logos encarnado sobre toda realidad mundana)5 y, apropiadamente, en los Padres griegos.6

EL CAMINO HACIA UNA META ÚNICA PARA EL MUNDO. El descubrimiento teológico crucial de sus primeros escritos, una idea que se mantiene firmemente a partir de entonces -llegando treinta años antes que el *Surnaturel* de H. de Lubac (1946)7 - es que el mundo que levanta su superestructura sobre la base de la materia sólo tiene *un* objetivo último: un objetivo sobrenatural. Para los cristianos, según Teilhard, el amor al mundo y el amor a Dios deben formar una unidad,8 y esta unidad se ve ante todo como un encuentro entre la tierra (ascendente) y el cielo (descendente).9 Por su parte, sin embargo, el mundo debe tener en su interior un principio que guíe su desarrollo hasta el nivel del Espíritu. Inicialmente, este principio se denomina "alma del mundo".10 Su meta parece alcanzarse cuando el hombre entra en escena, ya que recapitula el cosmos en sí mismo.11 Sin embargo, si nos preguntamos por la meta significativa del hombre, nos encontramos con una "limitación":12 no existe "ningún nombre" para esta meta.13 Visto desde abajo, por tanto, desde el punto de vista del "alma del mundo", el mundo parece una "construcción defectuosa",14 y la historia del cosmos aterriza en una "crisis",15 una "brecha".16 La idea de que el mundo pueda tener un "centro natural y último" es sólo un sueño.17 Tiene un "aguijón" en su interior18 que apunta más allá. Sólo el cristiano conoce la salida de la crisis de la humanidad, ya que no se puede prever ninguna meta inmanente: el cristiano sabe que la meta final viene dada de lo alto, por la gracia, no como resultado del desarrollo del mundo.19 Esta meta ha venido a la tierra en la Encarnación de Jesucristo (cuya divinidad, en Teilhard, no está tocada por la menor sugerencia de duda): sólo Él es la meta final del desarrollo natural,20 que Él "prolonga "21 y, por tanto, también presupone.22

En esta fase del pensamiento de Teilhard, el mundo tiene dos centros, que él denomina Omicron y Omega.23 "Dios debe crear primero un alma natural, que *posteriormente* sobrenaturaliza".24 Para alcanzar el fin último, es necesaria una "intermediaire naturel".25 Sin embargo, esto es mucho más que una mera "cooperación entre la naturaleza y la gracia",26 ya que "Cristo y el alma del mundo no son dos realidades distintas e independientes la una de la otra, sino que una es el medio en el que nos encontramos. Sin embargo, esto es mucho más que una mera "cooperación de la naturaleza y la gracia",26 ya que "Cristo y el alma del mundo no son dos realidades distintas, independientes la una de la otra; más bien, la una es el medio en el que nos transformamos en la otra".27 Más tarde, Teilhard llama a esta

"alma del mundo" un alma meramente "incipiente y vaga".28 Por el momento, parece como si el alma del mundo y el Cristo cósmico fueran mutuamente interdependientes: "El alma del mundo, que toma su vida del Logos que ha sido puesto en su corazón, es al mismo tiempo el requisito necesario para que pueda tener lugar la Encarnación. Ambas partes son "complementarias",30 pero de tal manera "que el desarrollo natural está subordinado al reino de Dios".31 En este punto se dan las condiciones para que salte la chispa decisiva: la pregunta sobre la relación entre el alma del mundo y la Encarnación era inevitable. El gran avance se produce en el ensayo "Forma Christi" (noviembre de 1918). Se rechaza claramente la idea de que el cosmos pueda tener y perseguir "una meta final definida, natural": la verdadera meta final "desciende" de Dios. De lo contrario, el mundo sería "un rebaño sin pastor". Sin embargo, el hombre tiene un cierto indicio de que debe haber una meta "indefinida, impersonal, genérica" hacia la que se dirige el mundo, cuyo "carácter preciso es inaccesible a la reflexión hasta que Dios haya hablado". Así pues, la meta final se muestra *sobrenatural*, pero debido a la Encarnación del Logos tiene un aspecto *natural*: la naturaleza humana del Logos será la verdad de lo que se manifiesta inicialmente como el "alma del mundo", pero que en realidad es el proceso de llevar el cosmos a la esfera divina.32

A partir de ahora, el pensamiento de Teilhard gira en torno a esta "información" del mundo que resulta de la Encarnación.33 Habla de una prioridad del Logos-hecho-hombre en su papel de "centro natural" sobre su función de "sobrenaturalizador".34 Lógicamente, Teilhard supone que la Encarnación es "el primer acontecimiento de la creación, no sólo *en línea intentionis*, sino también *en línea naturae*; constituye la base de toda creación ulterior". Toda la evolución de la vida ha sido anticipada en la "misteriosa preexistencia "35 de la Encarnación. Por consiguiente, "en virtud de un misterioso efecto anticipatorio, Cristo siempre ha resucitado".36 "Todos los preparativos" para su Encarnación histórica "eran cósmica y biológicamente necesarios",37 lo que significa que "la Encarnación es un acto coextensivo con la duración del mundo".38 Los mitos antiguos contienen auténticas insinuaciones de la Encarnación.39 Teilhard cita la máxima de Blondel "todo se mantiene unido a partir de su cúspide" como expresión de su propio punto de vista fundamental.40 Cristo -y esto también procede de Blondel, dando una nueva interpretación de Leibniz41- es el *vinculum substantiate* del cosmos.42

Desde este punto de vista es posible comprender el radicalismo de la fórmula "*milieu divin*". En efecto, si todas las cosas se fundan en la unión hipostática del Logos, y si éste es coextensivo con el mundo, esta "tercera naturaleza" de Cristo -que no es sólo divina o sólo humana, sino "cósmica "43 - es simultáneamente natural y sobrenatural. En consecuencia, todo lo que evoluciona en él, a través de él y hacia él participa ya, de un modo u otro, de lo divino, de la esfera de la gracia.44 Esta es la base de la exigencia de Teilhard de que el conocimiento del mundo, si ha de ser objetivo, debe pensar siempre simultáneamente de abajo hacia arriba y de arriba hacia abajo.45 Pensar únicamente desde abajo sería encerrar el mundo en sí mismo sin esperanza de escapatoria.46 El mundo puede ser "inconsciente" de lo que le rodea. El mundo puede ser "inconsciente" de su atracción hacia el Cristo-Omega,47 sin embargo, de alguna manera esta atracción tiene un efecto en el mundo de la experiencia,48 como un "postulado" de la razón en su intento de captar el cosmos como algo significativo.49 Teilhard no tiene intención de decir que el cosmos es atraído hacia la unión hipostática; al mismo tiempo, el centro del mundo natural, que es el Logos encarnado,50 apunta más allá de sí mismo hacia una presencia de lo divino, como se expone en detalle en la importante obra *Le Milieu divin*.51

En el periodo posterior, esta visión se vuelve cada vez más crucial, ya que Teilhard se enfrenta a todas las formas de inmanentismo humanista y científico. Tal inmanentismo, aunque es "religioso" en la medida en que discierne la inevitable "convergencia" o "complexión" (es decir, involución, convolución) de la noosfera (la totalidad de la conciencia de la humanidad), busca en vano una meta final dentro del cosmos natural. No importa si tales interpretaciones son "panteístas "52 o "materialistas" (que se limitan a analizar hasta el nivel más bajo, el material),53 o "idealistas "54 o "neohumanistas":55 todas ellas pasan por alto el punto esencial, a saber, que la evolución del mundo avanza hacia una Persona y, por tanto, (dentro de esta Persona) también tiene un efecto personalizador. En oposición a la mística despersonalizadora de Oriente, Teilhard aboga por una "mística de Occidente "56 personal que establezca una norma para todo encuentro místico con el *milieu divin*. La noosfera está encerrada en sí misma, el alma-mundo subjetiva está privada de su apertura al ámbito sobrenatural: esto, unido a la unificación imparable y cada vez mayor de la humanidad, produce en ésta una terrible "crisis de crecimiento "57 , un hastío de la vida, ya que la colectividad que se agolpa en el estrecho planeta58 no

puede discernir ninguna "salida".[59] La humanidad "se ahoga hasta la muerte "[60] por su propia fuerza,[61] ya que el aumento de la complejidad del espíritu va de la mano del "progreso".[62] Teilhard afirma con toda su alma este progreso científico y tecnológico,[63] pero al mismo tiempo es consciente de la creciente ansiedad y soledad que amenazan con llevar la desesperación a la humanidad aprisionada.[64] La sugerencia de Teilhard -que la compresión de la humanidad debería conducir (incluso biológicamente) a una "amorización" del globo[65] - es y sigue siendo demasiado utópica frente a la situación *apocalíptica* hacia la que se dirige la evolución. En su escatología, Teilhard llegará a una evaluación más realista.

En primer lugar, sin embargo, expondremos el principio de la "Encarnación" en sus diversas Dimensiones, ya que es el fundamento de todo.

LAS DIMENSIONES DE LA ENCARNACIÓN. Con respecto a la Biblia, la cristología de Teilhard se basa únicamente en las afirmaciones centrales que se encuentran en Pablo y Juan; mantiene un cierto relativismo escéptico con respecto a la letra de la Escritura.[1] La norma de Teilhard es la tradición de la Iglesia y la "infalibilidad" que está en su raíz;[2] no tiene ninguna dificultad en practicar devociones como la veneración del Corazón de Jesús, sino que las incorpora a su cosmovisión evolucionista. El Cristo encarnado que fundamenta toda la realidad del mundo, que es Alfa y por tanto también Omega (*"Christ-Évoluteur"*), constituye el centro incuestionable de su visión del mundo: La doble naturaleza de Cristo es capaz de unir su alma "cristiana" (sobrenatural) y "pagana" (amante de la naturaleza).

La Encarnación es el misterio que personifica el cristianismo "[3]. Después de expresar sus reservas sobre la doctrina tradicional de la redención, prosigue: "Las cosas son muy diferentes cuando llegamos a la idea de la Encarnación": "En efecto, "el rostro de Jesús, proyectado sobre un universo en evolución, se despliega sin dificultad "[4]. Aunque el acontecimiento "haya tenido lugar hace dos mil años, eso no impide que sea el eje y la cúspide de un proceso universal de maduración "[5]. Aquí Dios ha entrado finalmente en todo el proceso del devenir; ha incorporado en sí toda la naturaleza del mundo, en el sentido de los Padres griegos, en virtud de su toma de carne. "El cuerpo de Cristo. El cuerpo de Cristo... forma un mundo nuevo y natural, un organismo vibrante y dotado de alma, en el que todos estamos unidos física y *biológicamente*. El único acontecimiento mundial esencial es la incorporación física de los fieles a Cristo, que es Dios; esta obra

fundacional se desarrolla con el rigor y la armonía de una evolución natural "6. "En el Cristo que es" podemos "amar apasionadamente al Cristo que se hace "7 , su "Cuerpo cósmico, presente en todo el universo".8 Todo cuerpo humano, por definición, ha sido transferido a este Cuerpo cósmico.9 "Por medio de la Encarnación, el hombre ha superado su ignorancia [de la meta] y el universo ha recuperado el gusto por su futuro único": es en la Encarnación donde nos abrimos paso hacia el sentido.10 Pues sólo la religión de la Encarnación puede asignar un sentido adecuado al desarrollo del mundo.11 "Por su Encarnación, Cristo" -y, por tanto, Dios- "se hace interno al mundo, arraigado en el corazón mismo del átomo más pequeño".12

Lo que llama la atención en la doctrina de Teilhard sobre la Encarnación es que para él, incluso con más fuerza que para los Padres griegos, el acto de hacerse hombre concentra todos los aspectos posteriores de la existencia de Cristo.13 La carne que asumió es, como tal, ya universal, como encontramos en la primera de las célebres tres "visiones", "Le Christ dans la Matiere":14 "el universo entero vibraba"; "Cristo no estaba encerrado en un aura estrecha, sino que irradiaba hacia el infinito"; "la materia en su totalidad era su vestidura". Más adelante, se habla de la materia como de "la carne de Cristo".15 Por supuesto, la plenitud total de aquel que está oculto en Dios sólo sale a la luz tras la Resurrección y la Eucaristía: habiendo experimentado la Resurrección corporal16 , asume el dominio sobre el cosmos,17 un dominio que siempre fue suyo; ahora también puede tomar para sí la plenitud de la evolución ascendente.18 Se ha hecho "coextensivo con el mundo";19 no sólo las almas difuntas, a la espera de la resurrección final, están reunidas en su corporalidad,20 donde finalmente formarán un *pleroma* físico:21 todos los esfuerzos de la humanidad por construir el mundo se encontrarán también allí; una y otra vez subraya que no son sólo los "méritos" de los agentes humanos, sino también las propias "obras" las que entran en la Jerusalén celestial.22 El Resucitado es, singularmente, "el abismo sin fondo al que nuestra capacidad de logro puede arrojarse y allí expandirse hasta su pleno rendimiento"; todos los anhelos mundanos han sido ya sublimados en Él, de modo que podemos dar cuenta de ellos persiguiéndole a Él, su origen y prototipo.23 "Para Teilhard, sin embargo, la Eucaristía es central, como nos muestra, en términos clásicos, la segunda "visión": aquí vemos cómo la pequeña hostia se expande hasta extenderse sobre todas las cosas, y luego se contrae, abrazándolo todo en su interior: "25 "La transubstanciación está rodeada, como por una aureola, por una

divinización real, aunque disminuida, de todo el cosmos "[26]. Todas las comuniones sacramentales juntas forman una sola; en efecto, "las comuniones de todos los hombres de todos los tiempos. De hecho, "las comuniones de todos los hombres de todos los tiempos... constituyen del mismo modo una única comunión, mucho más amplia, coextensiva con la historia humana". Esto significa que la Eucaristía, en su operación total, es sólo la expresión y revelación del poder divino de unificación que tiene su efecto en cada uno de los átomos espirituales del mundo "[27]. "La encarnación nunca ha llegado a su fin; cambia todas las cosas. No hay más que una sola celebración de la Misa en la tierra, . Aquí hay que decir algo sobre la concepción que Teilhard tiene de la Cruz y de la Pasión. Aunque no quiere negar que la "expiación" tiene lugar a través de la "expiación por nosotros", Teilhard la relega -casi con irritación- a un segundo plano,[29] ya que quiere ver la Cruz principalmente en el contexto de la evolución. Ya en 1916 escribe: "La Cruz simboliza el duro trabajo de la evolución - más que el de la expiación "[30]. "En su Pasión, Jesús siente el peso de todos los sufrimientos humanos."[31] Nuestra cristología debe adaptarse al "mundo nuevo";[32] debe ver en la Cruz "el símbolo y el gesto del progreso", la "superación de la resistencia a la unión";[33] la Cruz "simboliza el acto por el que Cristo levanta al mundo con ah su carga de inercia";[34] es "símbolo del progreso y de la victoria sobre todas las deficiencias, decepciones y duras luchas. Es la única Cruz que (con buena conciencia, con orgullo y fervor) podemos ofrecer al mundo moderno para su veneración "[35]. *"Cristo-Evoluteur*: es él quien lleva los pecados, toda la carga de un mundo que está en movimiento de progreso.".[36] Lo que, antiguamente, se presentaba como un modelo de "purificación sufriente y de desprendimiento doloroso" debe transformarse en un "signo de progreso".[37] Es Cristo "quien lleva y soporta la carga del mundo en evolución".[38] Aquí la Cruz ya no es el fin último interior de la Encarnación y el presupuesto de la Eucaristía. Teilhard no es un activista; sabe que todos nuestros intentos de hacer avanzar el movimiento ascendente del mundo son infructuosos si no van acompañados de la renuncia, y en última instancia deben dar paso a pasividades purificadoras y fecundas, cuando nos entregamos en manos de Dios[39].

El acto fundacional de Dios en la obra del mundo en evolución aparece ahora como la unidad completa de creación-encarnación-redención (en el sentido anterior). La creación es coextensiva con todo el espectro de la evolución: "La creación nunca se ha detenido "[40] ,

pero tampoco, como hemos visto, la Encarnación, ni la asunción de la carga del mundo que implica. En consecuencia, "el mismo proceso fundacional puede llamarse creación, Encarnación o Redención, según se mire". Estos tres aspectos "no son momentos localizados que puedan definirse en términos de tiempo y espacio, sino auténticas dimensiones del mundo; no son objetos de percepción, sino condiciones de toda percepción". Por supuesto, existen los "momentos históricos especialmente expresivos", pero éstos "no son más que la expresión privilegiada de procesos que tienen dimensiones cósmicas".[41] Los tres aspectos "aparecen como tres perspectivas complementarias de un mismo proceso: la creación, puesto que por su propia naturaleza persigue la unión, exige que el Creador se sumerja, de algún modo, en su obra; al mismo tiempo, puesto que ésta produce necesariamente el mal por la operación de una ley estadística secundaria de la evolución, se reclama una cierta compensación redentora."[42] Aunque Teilhard no tiene la menor duda sobre la realidad histórica de la Persona de Cristo, de su Cruz y de su Resurrección, trata así las articulaciones fundamentales de su existencia y de su actividad como dimensiones "existenciales" de todo ser creado.

El fruto decisivo de esta visión es la idea, que mantiene tenaz y coherentemente, de que el mundo converge hacia una Persona que (cada vez más) personaliza toda la realidad en evolución. Es la integración de los seres humanos en el "Cuerpo de Cristo" que todo lo abarca lo que los transforma en "personas" en un sentido eminente, dentro de la "super-Persona" del *milieu divin*. Desde este punto de vista evalúa todos los programas religiosos de la humanidad, rechazando sin piedad todos los ateísmos despersonalizadores, ya sean de patrón oriental ("Fenorme sofisma oriental") o de procedencia moderna neohumanista.[43] La "mística" de la que hace apología es la del "personalismo"; éste es el *Sitz-im-Leben* de su axioma, "la unión diferencia".[44] Hablando con propiedad, esta "mística" debería conducir al misterio trinitario; en Teilhard no lo hace, o al menos no de forma suficientemente explícita. Teilhard no va más allá del principio mundial de la "Christique "[45] como "religión del mañana".

Esto bastará para que podamos examinar la escatología de Teilhard. El hecho de que el mundo esté recapitulado en el Dios-hombre significa que, más que en cualquier otra visión del mundo, es posible que el cosmos sea llevado a casa de Dios, que es el tema de la última parte de este volumen. Cristo ha "conquistado" el mundo y, como Señor exaltado y eucarístico, puede incorporarlo a sí mismo: no hay

duda de ello; desde su perspectiva, el proceso tendrá "con certeza" un resultado positivo.46 Pero, ¿cómo es esta realización desde el punto de vista del ser humano individual?

ESCATOLOGÍA CREPUSCULAR. Aunque la "reflexión" de la noosfera sobre sí misma sugiere que el amor es la única solución (*"amorización"*) -y en el caso de la raza humana, con su conciencia refleja, se trata de un requisito casi físico-, el principio de que "una conciencia acrecentada implica una libertad acrecentada" nos prohíbe describir el proceso final en términos puramente físicos.1 De los propios presupuestos de Teilhard (y no sobre la base de argumentos bíblicos) se deduce que la humanidad debe enfrentarse a una elección y una decisión últimas a favor o en contra de Cristo. El proceso debe dirigirse hacia "una opción final, un acto genuina y plenamente humano, un Sí y un No a Dios pronunciados individualmente por seres, cada uno de los cuales está dotado de una conciencia plenamente desarrollada de libertad y responsabilidad humana";2 en última instancia, debe crear un "cisma entre los que creen en el futuro del mundo y los que no".3 El hombre autónomo se enfrentará a la tentación experimentada por "los Titanes, Prometeo y Fausto";4 cuanto mayor sea el nivel de conciencia, más destructivo es el potencial del hombre para el desorden, el mal.5 Así pues, Teilhard, que se muestra tan escéptico sobre un pecado original al principio de la historia humana -lo considera un mal necesario en un universo contingente y en desarrollo6 -, ve el gran pecado al *final* del desarrollo del mundo en forma de una decisión contra Cristo7. La parusía tendrá lugar en relación con esta decisión final de la humanidad: "la presencia silenciosa y siempre intensificadora de Cristo en las cosas" se revelará como un relámpago.9 De acuerdo con esta opción final -y aquí la enseñanza de Teilhard permanece inalterada de principio a fin- la humanidad sólo tiene dos salidas posibles: el cielo y el infierno. El cielo se presenta como la personalización completa de todos los miembros de Cristo en su Cuerpo Místico; sólo en él contemplamos a Dios.10 El infierno es la aterradora posibilidad del rechazo evolutivo.11 En opinión de Teilhard, este último está relacionado con la idea (sin duda influida por Bergson) de un doble movimiento cósmico: la materia asciende al reino del espíritu, y el espíritu desciende al nivel de la materia.12 Por supuesto, el infierno sólo puede definirse indirecta y negativamente, como lo opuesto al cielo. Es necesario "tener un intenso sentimiento de él, a pesar de que no se puede ver directamente". Es un abismo "al que hay que volver la espalda" a medida que se asciende.13 Cuando

llegamos a la etapa final del proceso por el que las mónadas humanas, síntesis superior de la evolución,[14] se insertan en Cristo, parece que nos encontramos con una cierta ambigüedad que surge de la idea de evolución de Teilhard. Por una parte, toda síntesis superior (vida, espíritu) contiene ya en sí lo que sintetiza: "La materia (sintetizada) no es sublimada (teoría seductoramente simple, pero contraria al dogma), sino *destronada* por el espíritu mismo que, desde abajo, sostiene "[15]. Puesto que "la unión produce la diferenciación", los centros que son unidos por un centro de orden superior "no se disuelven, sino que, por el contrario, se confirman y amplifican "[16]. "La materia permite la existencia del espíritu proporcionándole constantemente un foco para su actividad, alimentándolo. . . . La pureza de la cúspide espiritual de un ser es proporcional a la plenitud material de su base "[17]. Si aplicamos esta estructura a la escatología, parece que la síntesis última (celestial) tendría que abarcar toda la cosecha del mundo en todas sus etapas evolutivas, desde la materia hasta la vida de las plantas, los animales y los seres humanos. ¿Acaso no insistió siempre Teilhard en que en el reino de Dios no sólo se apreciaría *la ópera*, sino también el propio *opus*?[18]

Sin embargo, esto se contradice con un segundo aspecto de la evolución. Aquí la materia parece ser un estadio preliminar del espíritu, espíritu en potencia, algo todavía incompletamente centrado.[19] Así, la "centrología" de Teilhard -una transposición de la "monadología" de Leibniz[20] - puede producir una formulación radical: "En rigor. . . la materia no existe. . . . Para Teilhard, el ascenso irreversible de la materia hacia el espíritu hace a este último indisoluble, es decir, "inmortal", de modo que, en la muerte, se "separa" de la materia corporal[23] . No puede ser una especie de transfiguración del antiguo cosmos, pues éste se ha vuelto superfluo.[24] Y, sin embargo, algo corpóreo debe sobrevivir o bien nacer de una manera nueva. Esto, sin embargo, sólo se ve en las almas, cada una de las cuales, "en su unidad espiritual, posee una estructura individual y altamente compleja: lleva la *huella* (*vestigio*) de los procesos unificadores que epitomiza, y sólo esta estructura puede permitirle ser adoptada en un "matrimonio" superior"; "no exhibe ninguna multiplicidad superflua y, en su simplicidad, lleva la huella (*vestigio*) de todas las multiplicidades de todos los tiempos."[25] Así, el alma misma, que es un espíritu que ha existido históricamente, es en cierto sentido la "materia" que es capaz de ser remodelada en el Cuerpo Místico último. En consecuencia, "el mundo debe perder su forma visible, en cada uno de nosotros y en su

totalidad, si ha de ser divinizado".[26] "La nueva tierra será tan transparente en sus elementos que no parecerá consistir más que en rayos de la gloria de Dios, materializándose en nosotros."[27] "Sólo los núcleos con conciencia refleja -pues son los únicos que pueden adherirse al Omega- encarnan la parte irreversible de un universo que se ha convertido en espíritu".[28] En cuanto a la miríada de variedad de formas del reino animal y orgánico, Teilhard considera que no son más que desviaciones y falsos caminos en el curso vertical de la evolución.[29] La corporeidad terrestre, la materialidad terrestre sigue siendo un mero recuerdo.

Esta evolución unilateral de la materia al espíritu impide que madure un último elemento de la escatología de Teilhard, a saber, el tema de la dualidad de los sexos, del "eterno femenino". A él había dedicado, durante la Primera Guerra Mundial, un importante himno de alabanza.[30] Aquí entiende lo femenino como "la magia que se mezcla con el mundo para unirlo". Intensificándose de etapa en etapa, es un poder que, a través de una autodiferenciación cada vez mayor, da lugar, en los sexos, a una unión cada vez más profunda y fecunda. Sin embargo, su magia sigue siendo peligrosamente ambivalente, a menos que sea "redimida" al más alto nivel, por Cristo; así, en la virginidad, puede alcanzar la más alta fecundidad que permite encarnar al Logos: "Yo soy la Virgen María, Madre de todos los hombres. . . . Yo soy la Iglesia, la Esposa de Jesús". Aquí lo femenino es el verdadero *milieu divin*; "colocada entre Dios y el mundo, como un campo de atracción para ambas partes, los uno apasionadamente "[31]. María-Iglesia es así la floración más alta de ese movimiento que asciende de la tierra, aunque debemos recordar que siempre es suscitado y purificado por el movimiento descendente de la gracia, que es el movimiento del Hijo, hacia abajo, desde Dios. Este tema "nupcial" no se continúa en su obra posterior. En su comentario al "Himno al eterno femenino", de Lubac muestra su desarrollo, sus orígenes y sus predecesores (Platón, Dante, Goethe, Soloviev). Muestra cómo el tema se repite en Teilhard, por ejemplo, en sus homilías matrimoniales,[32] y subraya la importancia del tema de la castidad en toda su obra,[33] incluido el apéndice tardío de su obra autobiográfica *El corazón de la materia* (1956), que lleva por título "Lo femenino o el factor unificador".34 Aquí, sin embargo, como señala Teilhard, no se trata tanto de un elemento en sí mismo como de una luz que ilumina el proceso de convergencia. Naturalmente, el tema de la sublimación sigue siendo esencial: *el ágape* sólo puede ser la síntesis superior de las

potencias de las *épocas*.35 "La pureza consiste, no en separarse, sino en penetrar más profundamente en el universo".36 La devoción a la Madre del Señor sigue formando parte de la oración de Teilhard hasta el final.37 Para él, ella es la verdadera Deméter38 , la virtud natural y la gracia de la corriente evolutiva39 ; espera que, en su fase final, la humanidad trascienda la esfera de la sexualidad y se acerque a una fecundidad mariana40 .

Las limitaciones de Teilhard se hacen visibles en aquellos puntos que son centrales en el sistema de J. Moltmann (que fue deliberadamente diseñado para contrarrestar el de Teilhard). El énfasis unilateralmente cristológico oscurece en cierto modo la forma trinitaria de la redención del mundo; como resultado, no puede haber un *descensus* escatológico en Teilhard, y el dualismo cielo-infierno tiene la última palabra (como en el judaísmo). El énfasis unilateral en la encarnación pone la teología de la Cruz -la obra de expiación realizada por la Trinidad- casi totalmente en la sombra, con el resultado de que, a pesar del énfasis en la libertad, la realidad del pecado no se pone de manifiesto en toda su profundidad neotestamentaria. Además, el "devenir" se promueve en detrimento del "ser" hasta tal punto que, en las síntesis de Teilhard, las diferencias (incluidas las sexuales) corren el riesgo de desaparecer por completo.

¿Qué ocurre con el concepto de esperanza de Teilhard? De acuerdo con su punto de partida fenomenológico, opuso la esperanza neohumanista del futuro del mundo a la esperanza vertical cristiana. De hecho, su concepto está tan transformado por la teología "monista" de la Encarnación que incluso la dimensión "hacia delante", inseparable de la vertical, adquiere relevancia teológica.

β. *Jürgen Moltmann*

RESCATANDO A BLOCH Mientras que en Europa la fascinante figura de Ernst Bloch promovió la reintroducción de temas judíos en la escatología cristiana, las teologías de la liberación de América Latina se remontaron directamente a las exhortaciones y promesas de los Profetas para fundamentar su programa político. Argumentaron que la profecía del Antiguo Testamento espera un tiempo en el que una paz final y definitiva reinará en la creación en su conjunto y en el mundo de los hombres en particular: esta paz aún no se ha producido en la Encarnación y Resurrección de Jesús. Moltmann está de acuerdo con esta opinión.1 Asociados a ella hay dos temas de gran importancia. Puesto que toda la historia de Jesús, incluida su Resurrección -que

sólo sirve de modelo para la realización escatológica de su reinado-, aún no se ha completado y todavía tiene que afirmarse en la historia del mundo con la ayuda del anuncio y el poder transformador de la Iglesia, la "esperanza lineal" del Antiguo Testamento sigue vigente. Puesto que el Dios trinitario se ha implicado en la historia del mundo en la Cruz y la Resurrección de Cristo, comparte una historia con el mundo y sólo puede realizarse a sí mismo junto con el mundo. Esta última idea acerca la "teología de la esperanza" (inspirada en Bloch) a la "teología del proceso", que, sin embargo, no trataremos aquí. Este primer tema es el objeto de las siguientes reflexiones.

En lo que respecta a la teología de la esperanza de Moltmann, la "escatología realizada" es el verdadero enemigo; por consiguiente, en su libro no se menciona el Evangelio de Juan. En el presente trabajo comenzamos exponiendo un análisis matizado de esta "escatología realizada" que es capaz de comprender e incluir la dimensión futurista, pero Moltmann no es consciente de ello.

La teología de Moltmann intenta infiltrarse en la filosofía atea y mesiánica de Ernst Bloch y reintegrar en la teología cristiana los elementos que Bloch ha tomado de la Biblia.[2] Para Bloch, lo real en sí mismo es "esperanza", ya que procede del *alfa de la nada*, a través de la *autotrascendencia del devenir*, que cambia las visiones utópicas en realidad, en su camino hacia el *omega del ser*; aquí la noción de un Dios absoluto es una utopía que se hace real cuando este "Dios" "se hace hombre": el hombre se hace absoluto y, en última instancia, se traslada a un "cielo que se ha hecho vacante". El intento de Bloch, más cercano a la atmósfera del Éxodo de la Biblia que Marx (y más familiarizado con la lógica hegeliana), es un mesianismo radicalmente secularizado; hace más hincapié que Marx o Feuerbach en la encarnación neotestamentaria de Dios como elemento del imparable movimiento "lineal", ya que la redención se encuentra exclusivamente "en el futuro".

La "teología de la esperanza" se mantiene dentro de la tradición cristiana en la medida en que concibe el Antiguo y el Nuevo Testamento en términos de promesa y cumplimiento, y -como ya hemos mencionado- subraya el hecho de que el cumplimiento no puede haberse alcanzado totalmente en la muerte y resurrección de Jesús, *ni siquiera en lo que a él mismo se refiere*, puesto que su reino no ha establecido su dominio en una historia mundial continuada: su misión divina está todavía sin cumplir. Moltmann inserta el modelo de Bloch en el punto en el que Jesús muerto es resucitado por el poder de

Dios de la "nada de la muerte" (que el luterano Moltmann toma en serio) y convertido en el principio de lo que es, en términos mundanos, una esperanza utópica: a saber, que los hombres pecadores y mortales pueden escapar de la muerte y entrar en el absoluto, el reino del Dios vivo, en virtud de la resurrección de Cristo, la "esperanza de gloria" (Col 1:27). Lo que esto significa puede verse mejor comparándolo con el punto de vista "realizado": el creyente y la Iglesia no deben apartarse del mundo y anhelar refugiarse en un "arriba" ya cumplido, descuidando y traicionando así su misión ante el mundo; ni deben abrazar un burdo chiliasmo veterotestamentario y esperar que el cumplimiento se produzca como resultado de la mera prolongación del tiempo histórico (pues Cristo tuvo que pasar por la muerte para resucitar); ni deben resignarse a la condición del mundo y soportar el pecado y la injusticia personal y social, y la muerte. Por el contrario, dotados de la "esperanza de gloria" que brota de la Resurrección de Cristo -y es Cristo mismo quien les ha equipado para esta misión-, deben trabajar para "liberar" al mundo de sus ataduras y transformar a los hombres -tanto a los individuos como a las estructuras sociales. Porque esta "esperanza" es una esperanza para este mundo terrenal, su historia y su naturaleza, y en cuanto a la "gloria", es esa Resurrección transfiguradora que, desde un punto de vista terrenal, sigue siendo utópica.

Este proceso, desencadenado por la resurrección del Crucificado, es esencialmente la misión de la Iglesia de continuar la misión de Jesús; forma parte de la historia y del "futuro" del Señor resucitado, pues "debe reinar hasta que haya puesto a todos sus enemigos -incluida la muerte- bajo sus pies", para que, entonces, el reino perfeccionado pueda ser "entregado al Padre", de modo que "Dios sea todo en todos" (1 Co 15,24-28). Cabe preguntarse si, hasta ahora, la "teología de la esperanza" va realmente más lejos que la célebre homilía de Orígenes (y la línea teológica que la sigue, pasando por Ambrosio y Gerhoh de Reichersberg hasta Juan XXII). Según Orígenes, no es sólo Jesús quien "espera": junto con él, toda la comunidad celestial de los santos "espera" hasta que "yo, el último y el peor de todos los pecadores", sea hecho perfecto y "sometido al Padre". Sin embargo, cuando Jesús "haya llevado a la perfección toda su obra y la totalidad de sus criaturas, también él estará sometido al Padre en la persona de aquellos a quienes "sometió al Padre" y en quienes "ha llevado a término la obra que el Padre le encomendó", para que "Dios sea todo en todos". "Así somos nosotros los que, descuidando nuestra vida,

retrasamos su alegría". "Él se lamenta mientras permanezcamos en el error". ¿No se "vació" por nosotros, buscando, no lo suyo, sino lo nuestro? Entonces, ¿cómo "podría dejar de buscar lo que es nuestro, cómo podría dejar de llorar por nuestra situación el que 'lloró sobre Jerusalén'?". En opinión de Orígenes, todo el cielo sólo podrá alcanzar la plenitud de la alegría "cuando todos los miembros del Cuerpo Místico de Cristo estén juntos y, junto con Cristo, puedan decir -pues ellos son sus miembros-: 'Todos mis huesos dirán: Señor, ¿quién como tú? "[3]

El paralelismo puede ir aún más lejos. En Orígenes, Jesús "espera que sigamos su ejemplo y pisemos sus huellas". En Moltmann, el tiempo de la esperanza tras la resurrección de Cristo se sitúa bajo el emblema del Crucificado. "En su núcleo duro, la teología de la esperanza es una teología de la Cruz. La Cruz de Cristo es la forma actual y presente del reino de Dios en la tierra. . . . Todo lo demás son sueños y fantasías "[4]. Así pues, si se nos pide que elaboremos programas de amor práctico, como una especie de aproximación al reino de Dios incluso ahora, a este lado de la muerte, no debemos olvidar que esa acción está siempre bajo el signo de la Cruz: es una "salida esperanzada hacia el mundo "[5]. "En la historia de la que formamos parte, la libertad y la justicia" sólo pueden llegar "a través *del sufrimiento representativo de Jesucristo*, y a través de nuestro seguimiento de él, *actuando en solidaridad* con los que sufren". Así, "la anticipación de la esperanza cristiana sólo es vital y eficaz cuando actuamos en favor de los que no tienen futuro". Cuando los creyentes, "primicias de la nueva creación, . . asumen su cruz, anticipan el futuro de la redención".[6] "Así, la escatología del futuro y la teología de la cruz están entrelazadas. No es que la escatología futurista esté aislada, como en la apocalíptica judía tardía, ni que la cruz se convierta en la marca de la presencia paradójica de la eternidad en cada momento, como en Kierkegaard".[7] Aquí queda claro cómo, en contraste con las teologías de la liberación, el imperativo categórico de la acción cristiana hacia un mundo más justo sólo puede producir aproximaciones al reino; él mismo debe esperarse al final de los tiempos y no puede construirse. (No obstante, tales aproximaciones, modeladas según el modelo de la Cruz, mediarán bendiciones). El "reino" de Jesús ya no puede verse entonces como una transformación histórica del estado impío del hombre y del mundo. Su futuro no resulta de las tendencias de la historia del mundo "[8]. El reino se ha iniciado, en la Resurrección de Jesús, con una nueva creación que

desciende de Dios, una promesa de que todas las cosas van a ser creadas de nuevo; siendo así, el creyente que espera y trabaja por esta nueva creación no puede contentarse con nada menos. "A causa de esta universalidad, la nueva esperanza del Reino nos lleva a sufrir bajo el abandono y la irredención de todas las cosas y su sometimiento a la vanidad. Nos lleva a solidarizarnos con la espera ansiosa de toda la creación que aguarda la "libertad de los hijos de Dios""[9]. El creyente no puede limitarse a aceptar las cosas con resignación: "Por el contrario, está obligado a aceptar el mundo con toda mansedumbre, sometido como está a la muerte y a los poderes de la aniquilación, y a guiar todas las cosas hacia su nuevo ser "[10] .

Se trata de un proyecto imponente; pero debemos plantear una pregunta crucial a esta teología de la esperanza. *¿Qué y por quién espera*? ¿Es el objeto de su esperanza un Cristo resucitado cuya misión en el mundo está, sin embargo, todavía incompleta? ¿Y su esperanza es que logre cumplir su tarea? Moltmann no diría esto, pero se preocupa por salvar la esperanza de la que habla Bloch, que es "precaria porque debe incluir la posibilidad de la decepción "[11] porque (a diferencia de la esperanza cristiana) no se erige "sobre una mitología del cumplimiento hipostasiado como real".[12] Lo que Bloch llama aquí mitología es, en Moltmann, la cruz de Cristo. Sin embargo, Moltmann la entiende principalmente no sólo como un acontecimiento expiatorio entre Dios y el mundo, sino sobre todo como el lugar eminente, y de hecho el único, de la revelación trinitaria de Dios en el mundo. (Además, puesto que Moltmann se aferra a la identidad de la Trinidad económica y la Trinidad inmanente, la cruz de Cristo es también el lugar en el que el proceso dentro de la propia Trinidad alcanza su máxima profundidad. Hablaremos de ello más adelante. Sin embargo, no podemos considerar la identidad de ambos aspectos de la vida trinitaria como absoluta, pues de lo contrario caeríamos en un hegelianismo puro o en una teología procesual radical; en muchas formulaciones Moltmann se distancia de este tipo de equiparación del proceso en Dios y del proceso entre Dios y el mundo. Sin embargo, los dos lados del proceso no pueden yuxtaponerse sin más: muestran una reciprocidad, en la que el aspecto económico está subordinado a lo inmanente.[13] Según la perspectiva y el énfasis, la negatividad se considera presente en la historia interna de Dios o ausente de ella. Leemos: "Del dolor de la negación de sí mismo", Dios es experimentado "como el Dios de la promesa. . . . Sólo que el abandono de Dios en la cruz no puede convertirse, como en Hegel, en un

elemento perteneciente al proceso divino".[14] Esto está muy cerca de una de las formulaciones de Adrienne von Speyr: "El 'extrañamiento' en Dios debe contener toda la agitación de la historia".[15] ¿Qué puede significar aquí "contener"? Esta es la cuestión crucial. El deseo de Moltmann de rescatar a Hegel y Bloch e insertarlos en la teología cristiana debe hacernos sospechar que no concedería ninguna validez a la teología de la Trinidad adumbrada al principio de esta sección. Allí sugerimos que la Trinidad contiene los arquetipos puramente positivos de lo que, dentro de la creación, se refleja en las potencialidades y en las negatividades que resultan del pecado. El origen de la doctrina trinitaria de Moltmann se busca y se encuentra, no sólo gnoseológica sino también ontológicamente, en la *diástasis* de la Cruz y en la negatividad del alejamiento de Dios que allí sufre Cristo; esto oscurece los arquetipos positivos, que se encuentran dentro de la Trinidad, de las *imagines trinitatis* en el mundo y en la historia de la salvación. Sobre la base de estos arquetipos, Adrienne von Speyr, comentando el discurso de Jesús al Padre ("Pero ahora voy a ti", Jn 17, 13), dice que tanto la separación "económica" del Hijo del Padre como su posterior reunión "económica" expresan "una perfecta realización del amor" en la inmanencia de Dios. "Cuando los seres humanos se separan y se juran amor, un amor que vence toda distancia y lo supera todo, sólo pueden hacerlo en Dios; se esfuerzan por anclar su amor en Dios. Aquí es el amor de Dios mismo el que se ancla en sí mismo. El sacrificio, el abandono y la oscuridad no sólo se indican y aspiran en la absolutez del amor de Dios, sino que son realidad cumplida; están anclados en el ser mutuo del Padre y del Hijo, hasta el punto de que la comunicación es casi accesoria, porque todo se vive primariamente, es más, simplemente *es*, en el nivel de la esencia y del ser." [16] Incluso en su grito de abandono, el Hijo, habiendo asumido la negatividad del alejamiento pecaminoso de Dios, obedece al Padre de un modo perfectamente divino-humano, y esta obediencia tiene su origen en la postura eterna del Hijo en la presencia del Padre. El hecho de que el Hijo encarne aquí al "Otro" del Padre no procede, como piensa Moltmann, de su humanidad -como si Dios necesitara crear primero un mundo para amar a "Otro" ("lo semejante no puede satisfacerse con lo semejante")[17] -, sino de la eterna alteridad de las Personas en Dios.

Desde esta posición se importa a Dios el elemento futurista y, por tanto, el elemento de la esperanza (entendida en términos seculares). El arquetipo de todo proceso temporal no puede concebirse en

términos de un presente eterno y realizado.[18] Aquí, la esperanza significa no sólo una esperanza por parte del hombre, sino también "la esperanza de Dios" que surge del proceso secular.[19] Sin embargo, aquí también debemos plantearnos la pregunta: ¿Qué espera este Dios? Seguramente -se considere o no que la "historia de Dios" está fundida con el mundo- el proceso tiene garantizado en cualquier caso un final feliz. En contraste con Bloch, que habla de la precariedad de la esperanza, Moltmann, sostenido por la victoria del Señor crucificado y resucitado, puede decir que los hombres pueden tener "certeza de esperanza", "certeza en cuanto al futuro" y "certeza de cumplimiento".[20]

Aquí, al igual que en Teilhard de Chardin, aunque con premisas totalmente diferentes, encontramos una especie de triunfalismo. Carece del objeto mismo de la esperanza sobre el que la teología del Nuevo Testamento pone mayor énfasis, a saber, la esperanza de que en virtud de la misericordia de Dios sobreviviremos a su juicio. Sólo en este sentido estaba preparado Buenaventura para decir que la esperanza teológica podía gozar de una "certeza". Y sólo en este sentido se atreverá Péguy a hablar de que Dios, Jesús y el hombre tienen "esperanza".

Si, en conclusión, preguntamos si Moltmann consigue salvar la dimensión horizontal de la escatología y situarla en la escatología "realizada", está claro que, para él, la pregunta está falsamente planteada. Construye elementos de una escatología realizada en una escatología futurista, y sólo esto justifica el uso de la palabra "esperanza".

INTEGRAR LA DIMENSIÓN HORIZONTAL. Quien quiera comprender, en términos teológicos, cómo se relaciona la esperanza cristiana con el futuro terrenal del mundo, hará bien en tener presente la distinción escolástica entre la esperanza entendida como posibilidad humana, como *spes communis (apassio animae* que puede elevarse realmente al nivel de *virtus*) y la esperanza como virtud teologal, que es puro don de la gracia que nos viene de la misericordia divina. El mismo Agustín estableció la misma distinción entre la *spes de terrenis* que se encuentra en el mundo y la esperanza que describe como "praesumentium de coelestibus, quae promisit non mendax Deus".1 Esta segunda esperanza, cristiana, tiene por objeto al mismo Dios.[2] Tomás es de la misma opinión, pero descubre matices en este objeto: La esperanza mira en primer lugar al bien supremo, Dios mismo,[3] nuestro fin último,[4] y en segundo lugar a la adquisición de gracias que nos

ayuden a alcanzar este fin último.[5] El Salmista critica justamente a los que ponen su esperanza en un hombre para salvarse; sin embargo, cuando "se subordina a Dios", el hombre *puede* "ministrar a la salvación".[6] Buenaventura dice lo mismo.[7]

De aquí se desprende una conclusión sencilla. La esperanza cristiana, la esperanza teologal, va más allá de este mundo, pero no lo deja de lado, sino que lo lleva consigo en su camino hacia Dios, que ha preparado en sí mismo una morada para nosotros y para el mundo. Esto implica que el cristiano en el mundo debe suscitar esperanza, sobre todo entre los más desesperanzados; y esto a su vez significa que debe crear condiciones humanas tales que permitan realmente a los pobres y oprimidos tener esperanza. La esperanza nunca debe ser individualista: siempre debe ser social. No puede limitarse a esperar que los demás alcancen la salvación eterna; debe permitirles abrigar esta esperanza creando condiciones aptas para promoverla. La esperanza teologal no se orienta hacia los bienes terrenales como tales; los cristianos no pueden "cobrar" la esperanza del Antiguo Testamento por el bienestar mundano. Quedarse en este nivel (y en esto tiene razón Moltmann) sería separarse de la Cruz, que es supratemporal y, por tanto, siempre presente a este eón transitorio. En cuanto al futuro terrenal, como vimos en *Teo-Drama* III, 452 y ss. al auténtico discípulo de Cristo se le prometen sobre todo dolor y dificultad; se le insta a mostrar valor, confianza y seguridad en la ayuda divina. Todo el impulso horizontal de la promesa de salvación del Antiguo Testamento sigue siendo una "figura", en el sentido de Pascal: es una prefiguración de la salvación escatológica, vertical[8] , que se realizará en Cristo. Sin embargo, esta salvación vertical tendrá sus consecuencias en el drama histórico del final de los tiempos. La visión contraria conduce necesariamente a alguna forma de chiliasmo, ya sea religioso o marxista y secularizado[9].

Es cierto que el escenario histórico postcristiano tiene algo en común con el precristiano: también es un reino de espera y resistencia, de prueba y purificación; así, la paciencia, *¿hipomon?*, se presenta como una de las tres virtudes cardinales de los cristianos.[10] Pero tal similitud oculta mucho que es muy diferente. Para el creyente del Antiguo Testamento, la tentación e incluso la desgracia eran ante todo un signo de que se había hecho culpable ante Dios; en casos extremos (Job), representaban un mal desconcertante. Para el cristiano es más bien una confirmación de su seguimiento del Señor. El judío no puede dar gracias por la persecución, mientras que el cristiano puede y debe

hacerlo.[11] Reconociendo su sufrimiento como el de Cristo, y como una gracia, puede gozar de la esperanza cristiana de que -por oculto que sea- este sufrimiento, en unión con el de Cristo, promoverá la salvación del mundo.

Sin embargo, el cristiano no está en el mundo sólo para sufrir (y sus efectos ocultos). También está allí para proclamar la reconciliación con Dios que, en Cristo, ha llegado para todos; y este anuncio será testimoniado en su vida cristiana no menos que en sus palabras. Participa en la responsabilidad por el mundo que Dios ha asumido en Cristo.[12] Esta participación no surge de la esperanza de realizar alguna obra cristiana en el mundo, sino explícitamente de la *misión* de Jesús. Cuando envía a sus discípulos, nunca utiliza la palabra "esperanza".[13] En cuanto al éxito temporal, su propia misión es ambivalente: "Los suyos no le recibieron. Sino a todos los que le recibieron" (Jn 1,11-12). Sus propios discípulos son enviados con perspectivas igual de ambivalentes: "Si en algún lugar no os reciben. . . sacudíos el polvo que tenéis en los pies" (Mc 6,11). El éxito no es uno de los nombres de Dios, ni de Cristo, ni de su Iglesia. El criterio de la misión de los discípulos es la misión de Cristo: "*Como* el Padre me ha enviado, *así* os envío yo" (Jn 20,21; el subrayado es nuestro). Así pues, su equipamiento espiritual no difiere del equipamiento espiritual de Jesús, es decir, el Espíritu Santo, que les da tanto las "virtudes teologales" como, también, el "recuerdo premonitorio" de la naturaleza, el desafío y el destino de Jesús: "¿No os acordáis?" (Mc 8,18). En su camino, el discípulo enviado recibe también la esperanza, junto con la fe y el amor; y esta esperanza es la esperanza de la ayuda de Dios que encontramos expresada en los Salmos de cien maneras diferentes, menos la esperanza del Antiguo Testamento que espera la satisfacción de ver finalmente la caída de los impíos.

Por supuesto, esta esperanza de los cristianos a quienes se ha confiado una misión sólo puede sostenerse en la medida en que lleven a término su tarea: "He combatido el buen combate, . . He guardado la fe. En adelante me está guardada la corona de la justicia. . ." (2 Tim 4, 7-8). Además, toda verdadera misión, por limitada que pueda parecer en términos terrenales, es universal, como la misión de Cristo y la misión de la Iglesia católica. Se dirige al mundo en su conjunto; sus efectos son también universales y católicos (no visiblemente, sino en la gracia de Dios). Esta gracia justifica al que es enviado a obrar con esperanza divina. Ha de poner manos a la obra para transformar el mundo conforme al espíritu de Cristo, pero esta transformación es

fundamentalmente "conversión", *metanoia* (Mc 1,15). Cambiar las estructuras sigue siendo una empresa ambivalente e ineficaz a menos que esta conversión sea experimentada por el poder o por quienes lo suplantan.

Estos pocos temas comprenden todo el repertorio de la "teología política"; ésta se centra, no en el concepto de una esperanza que flota entre *spes communis* y *theologica*, sino en el concepto de misión. Esta misión mira siempre hacia Aquel que envía y prevé el discipulado que conlleva (cf. Jn 21,15-19). Naturalmente, al enviado cristiano no se le prohíbe tener una expectativa humana de éxito. De hecho, la necesita, como la necesitó Cristo, que renunció a conocer de antemano la "hora". La diferencia estriba en que, "en aquella hora" en que sea "llevado a juicio", el cristiano no debe "inquietarse" por lo que ha de decir, pues debe hablar desde una confianza más profunda que es don del Espíritu (Mc 13,11). Tales predicciones, en la medida en que apuntan a la asistencia del Espíritu presente en los creyentes, presuponen una soledad humana que subraya, de la manera más enérgica posible, el hecho de que la visión y la posesión "todavía no existen". No sólo los judíos no encontrarán a Jesús cuando se haya ido; Jesús hace la misma predicción a sus discípulos. Sus propias vidas se ven arrastradas por el ocultamiento de Jesús en Dios (Col 3,3), pero éste les libera y les capacita para la acción. En todo caso, la misión implica responsabilidad; y en términos cristianos el círculo de esta responsabilidad -que siempre es limitada- nunca puede separarse de la responsabilidad total de la Iglesia por el mundo, por la *polis theou (civitas Dei*). Según Agustín, lo que informa esta *polis* es el *ágape* divino, que a su vez no puede existir al margen de una fe viva y de una esperanza viva; trata de promover la ofrenda total del mundo al amor de Dios (*De Civ. Dei* X, 6). Así pues, toda teología de la esperanza deberá concentrarse en este punto central: "Ejercemos la esperanza por anticipación; . 15 Esto -y no otra cosa- es lo que queremos decir cuando afirmamos que el "impulso hacia adelante" horizontal de la esperanza está en función de la acción "realizada" del amor trinitario de Dios en Cristo; y así seguirá siendo hasta el fin del mundo16.

c. La esperanza de Dios

Queda un interrogante, que sólo puede encontrar respuesta sobre una base trinitaria. Al comienzo de este libro nos esforzamos por situar en la vida infinita de Dios todos los dinamismos genuinos de la creación, pero también los impulsos positivos de la fe y la esperanza. En este

intento estaba latente el germen de una pregunta: Esta superesperanza en Dios, *inmanente* en la Trinidad, ¿no manifiesta también un lado *económico*? ¿No existe, desde el principio, algo que podríamos llamar "esperanza" por parte del Padre y del Espíritu, a saber, la esperanza de que la misión del Hijo tenga éxito? Además, puesto que Dios ha dotado al hombre de una libertad tan precaria, ¿no podemos decir que Dios "espera" que este hombre se salve? (Por supuesto, es gracias a la obra del Hijo que se salva, pero aún podría rechazarla).

El poema "misterioso" de Charles Péguy, *La puerta del misterio de la segunda virtud*, la esperanza,[1] es el audaz intento de encontrar una respuesta positiva a esta pregunta en el corazón mismo del Nuevo Testamento. En ese sentido, es una especie de contrapunto al "principio de esperanza" judío secularizado de E. Bloch (y hay que decir que, a pesar de todas las transposiciones cristianas y perspectivas trinitarias que se encuentran en la *Teología de la esperanza* de J. Moltmann, esta última sigue dependiendo en última instancia de Bloch). El poema de Péguy es también un contrapunto al intento de Teilhard de Chardin, alejado de todo pensamiento trinitario, de encontrar la síntesis de la esperanza "neohumanista" (que, teológicamente hablando, es "judía") y de la esperanza cristiana en una sobrecargada teología de la encarnación. El esfuerzo de Péguy, dando la espalda a una doctrina osificada de un Dios que se limita a "prever" y "conocer", introduce con toda seriedad la esperanza en el corazón mismo de Dios; al hacerlo, nos libera de una primacía unilateralmente veterotestamentaria del futuro y compromete nuestra esperanza -que sin duda *está* dirigida al futuro- en un presente eterno que no es terrenal, sino abarcador y omniabarcante. Péguy nos devuelve a nuestro manifiesto original (joánico), que es que toda escatología "futurista" tiene su lugar legítimo dentro de una escatología "realizada".

El poeta comienza con la paradójica afirmación en boca del propio Dios de que la esperanza que camina entre sus dos "hermanas mayores", y parece arrastrada por ellas, es en realidad la fuerza motriz. Además, esta esperanza, comparada con las otras dos virtudes que de alguna manera "se explican por sí mismas", es un milagro incomprensible implantado en la existencia del hombre. "Que los pobres niños vean cómo son las cosas y, sin embargo, crean que mañana serán mejores, esto es asombroso, sin duda el mayor milagro de mi gracia "[2]. En esa medida es "de todas las virtudes divinas quizá la más agradable a Dios "[3]. Se refiere al futuro: "La fe ve lo que es / En

el tiempo y en la eternidad. / La esperanza ve lo que será / En el tiempo y en la eternidad. / La esperanza actúa así "en mi creación natural y sobrenatural "[5]. El hecho de que la esperanza sea la fuerza motriz de la creación natural se ilustra en dos imágenes. La primera es la del leñador en el bosque helado de invierno: mientras corta la madera, piensa en sus hijos, en la vida que sigue, en sus descendientes que, cuando lleguen a la edad adulta, serán saludados con su apellido; durante un tiempo la gente también pensará en él, pero luego su nombre se desvanecerá. Pero "La vida del campesino debe continuar. / Y el vino y el trigo. . . . / Guste ahora o no. / O puede ser mejor. / La cristiandad, también, debe continuar,. . . / Tan bien como ahora. / [6] Es consciente de la transitoriedad de todas las cosas y la siente en su propio envejecimiento, pero en medio de "la implacable decadencia, pérdida y colapso de la vida "[7] siempre están los niños -surgidos de las energías de la vida misma- por los que se esfuerza y que, sin saberlo, tienen esta "incomparable confianza, esta inimitable seguridad".[8] Hacia el final del libro aflora otro tema: el elogio del paisaje agrícola de Francia y del espíritu francés en general, que no sólo espera que "mañana por la mañana las cosas irán mejor, / mañana por la mañana muy especialmente "[9], sino que tiene la asombrosa capacidad de transformar y purificar la lluvia incesante de los días desdichados y desesperanzados, cuando el país se hunde en el pantano y la ciénaga, y de cultivar jardines de la tierra y jardines del alma[10]. "Algo debe haber ocurrido, dice Dios", entre "todo este trabajo y nuestra pequeña Esperanza".[11] La esperanza de Péguy -y no habría tenido que pasar por el socialismo- es del tipo que modela y transforma el mundo, tanto fuera como dentro. Esta esperanza hace que "las almas que caen se levanten, / las almas estáticas fluyan de nuevo. / ¿Cómo puede hacerlo, cómo lograrlo? / Ese, hijos míos, es mi secreto. / En Péguy, sin embargo, nada terrenal es autosuficiente. La continuación del cuento del leñador lo demuestra. Recuerda que sus hijos habían estado gravemente enfermos, hasta el punto de que él mismo pensó que ya no podía ayudarles. Entonces se le ocurrió ponerlos en los brazos de la Madre de Dios. "Después de todo, tienes innumerables otros. / ¿Qué es, para vosotros, uno más o uno menos? "[13] No sólo existe el "empuje hacia adelante" de una cristiandad que "debe continuar": también existe la comunión de los santos, según la cual los que están cerca de Dios interceden por los demás. Esto introduce el canto de alabanza a los "poderosos patronos", favoritos como Pedro o Genoveva; sin embargo, "llegarán días en que patronos y santos ya no bastarán, /

pues debemos elevarnos cada vez más alto y más lejos, / hasta la santidad definitiva, la pureza definitiva, la ciudadela definitiva."[14] En su elogio de María encontramos la idea central de que, en ella (en la Inmaculada Concepción), lo que es perfectamente carnal es uno con lo que es completamente puro; así las dos grandes categorías de Péguy, *le temporel* (o *le charnel*) coinciden con *le spirituel*. María abraza la comunidad de los santos porque es la anticipación, y al mismo tiempo el centro creado, de la esperanza escatológica de la creación. En la actualidad, mientras tanto, "los que son de carne carecen de pureza", mientras que "los que son puros", los ángeles, "carecen de ser de carne".[15] La esperanza de Péguy, que es el resorte principal de toda la historia del mundo,[16] está anclada en la Jerusalén celestial, que no sólo *es*, sino que desde el principio *se implica* y echa una mano. La esperanza del leñador consiste esencialmente en asumir un "riesgo único", a saber, confiarle sus hijos y, por tanto, a sí mismo[17].

Por su parte, la Jerusalén celestial se construye sólo gradualmente, a partir de dos "clases de santos",[18] a saber, los que han aceptado la gracia de Dios y los que esta gracia debe convertir primero a sí misma. Se plantean así dos temas centrales para la esperanza. En primer lugar, la paradoja de la cooperación entre el alma "inmortal" y su cuerpo "mortal" (aunque sea un cuerpo destinado a la resurrección); y es el alma, común a ambos, la que debe obrar su salvación, pues sólo juntos, en perfecta penetración mutua, pueden el "espíritu" y la "materia" construir el reino de Dios[19]. Luego está la compleja paradoja de la penitencia,[20] el alejamiento del pecado (que es a la vez espiritual y carnal).[21] Este alejamiento es la sustancia de la esperanza -una esperanza que está en las ganancias muertas- del cielo, de Jesús y de Dios; sin embargo, en última instancia, tal alejamiento depende del milagro de la gracia: "¡Cuán inagotable debe ser mi gracia!", dice Dios asombrado.[22]

María es llamada "ESPERANZA": "La que es sólo fe y amor, / porque es también esperanza perfeccionada "[23]. Esto se debe a que encarnó la perfecta disposición a la voluntad de Dios, la carne que no se resiste en modo alguno al Espíritu, la entrega que se elogia de forma única al final del poema. Puesto que ella encarna la esperanza en Dios, es también el foco de mediación para todos los demás que esperan en Dios. Sin embargo, el contenido más íntimo de la esperanza sólo sale a la luz en la descripción de la esperanza de Jesús, el Pastor, que va en busca de la oveja que se ha perdido. Los noventa y nueve justos que "han permanecido en la fe y en el amor" quedan en pie; en cuanto al

pecador, sin embargo, "que casi se ha perdido a sí mismo, / ha desatado el miedo y así ha hecho brotar *la esperanza* misma / en el corazón mismo de Dios, / en el corazón de Jesús. / Temblor y miedo y el estremecimiento y el horror de la esperanza". Porque "Dios fue presa del pavor de tener que rechazar a alguien "[24]. "Angustia" y "esperanza" surgen simultáneamente en el corazón. El corazón de Jesús no se preocupa en absoluto por el mayor número, pues están a salvo en el corral, sino por uno, el único (el individuo siempre es único) que se ha perdido:[25] su regreso causará mayor alegría en el cielo que el de los "noventa y nueve que no se extraviaron".[26] El poeta manifiesta un asombro insaciable ante la misteriosa preeminencia de lo uno sobre lo múltiple y se topa así con el misterio de la unidad del arrepentimiento y de la gracia y, a un nivel más profundo, con el hecho inefable de que Dios inserta su gracia eterna, su Verbo eterno, en el mundo del tiempo y de la carne -que siempre le defrauda- para producir el fruto requerido, necesario. "Fortuna, misterio, peligro, desdicha, gracia divina, llamada única, / terrible responsabilidad, miseria y nobleza de nuestra vida, / efímeras criaturas que somos. . . . / Frágiles, de nosotros depende que la Voz eterna resuene o se apague en el silencio".[27] La Palabra eterna de Dios desea nacer, alimentarse y ser amada en nuestros corazones de carne.[28] "Por risible que sea, nos corresponde ver que el Creador / No se priva de su criatura". En el límite exterior, dentro de la economía de la salvación, podemos decir que "sólo a través de lo temporal se mantiene y alimenta lo eterno".[29]

La esperanza recíproca es, por tanto, última. La esperanza "promete a la eternidad / Un tiempo. Al Espíritu / Un cuerpo. Al Señor / Una Iglesia. A Dios mismo / Un mundo "[30]. "Dios ha dado el primer paso. / Debemos confiar en Dios, ya que él ha puesto su confianza en nosotros. / Debemos poner nuestra esperanza en Dios, ya que él ha puesto la suya en nosotros".[31] "Él ha puesto su esperanza eterna en nuestras débiles manos".[32] "El mundo está patas arriba. / Todos los sentimientos que deberíamos tener por Dios / Él los ha tenido primero por nosotros".[33] El Amante se hace dependiente del Amado, y así surge la paradoja: "El que *lo* es todo depende, espera y espera del que *no* es *nada*. . . . . / Y que nada puede (y sin embargo -Dios nos perdone- todo lo puede)". "El Creador se ha puesto en la situación de necesitar a su criatura. . . . / ¡Qué nefasta fuerza de esperanza / en nosotros! / ¡Qué despojo de sí mismo y de su poder! / ¡Qué imprudencia! ¡Qué falta de previsión, qué descuido! / ¡Qué imprevisión / por parte de Dios! / . . . Somos capaces de fallarle". [34]

¿Significa esto que las posibilidades están equilibradas por igual y sin remedio? En este clímax, el poeta inserta otros dos temas. El primero es (de nuevo) la comunión de los santos. Consta de "dos clases", "dos regimientos", los culpables en la tierra y los inocentes, que por el momento constituyen un solo ejército que avanza contra Dios. Ellos "conspiran contra Dios / En presencia de Dios. / Para que, palmo a palmo, la justicia / Tenga que ceder ante la misericordia. / Someten a Dios a la violencia. / No se puede imaginar todo lo que hacen, todo lo que inventan / para salvar las almas amenazadas".[35] El segundo tema es la "procesión de las tres parábolas": la oveja perdida, la moneda perdida y el hijo perdido ("pródigo"). La tercera es la crucial. Desde los tiempos más remotos "ha conmovido hasta las lágrimas a innumerables hombres. / Incluso al pensarlo, ¿quién podría contener las lágrimas?". "Un hombre tenía dos hijos". El poeta nunca hace más que indicar la forma en que comienza. Porque aquí es Dios mismo, el Padre, quien espera, esperanzado, a su hijo perdido. No se retrata, pues no hay palabras adecuadas junto a las de Jesús.

La escena final está separada de las anteriores por la larga descripción del "pueblo de los jardineros" que transforma los días de lluvia en fuentes y los pantanos en tierras fecundas, un pueblo cuyo poder para transformar la tierra procede del poder de la esperanza divina. Esta esperanza, en su inagotable juventud, toma el mismo material viejo -en términos terrenales- y lo transforma en algo siempre nuevo.[36] Pero antes de pasar a la escena final debemos reflexionar brevemente sobre el misterio que, para Péguy, es central. Por supuesto, él también considera la esperanza como un impulso "hacia el futuro", pero lo que le inspira no es tanto una meta a alcanzar en el futuro como el deleite inagotable de los niños que, con su energía y sus piernas incansables, repiten alegremente el mismo viaje una y otra vez. (Como los perros a los que se saca a pasear, van y vienen veinte veces por el mismo terreno que el cansado adulto sólo recorre una vez). El poeta atribuye algo de la vitalidad del niño a la esperanza teologal, por parte de Dios o del hombre; pues ninguno de los dos, en última instancia, pierde el rumbo, a pesar del miedo, la pena, la angustia y el peligro mortal. El poeta nos dice que, incluso mientras el Salvador experimenta la profundidad de la debilidad y la angustia al trenzarse su corona de espinas, se está tejiendo otra corona para él, aunque de forma invisible. Esta corona está "entrelazada con capullos y hojas; suave y fragante, refresca su frente": es la corona de la esperanza.[37] Así pues, no es la presciencia de Dios, no es el "poder" de

su amor, sino la suave y persuasiva auto-recomendación de la esperanza lo que permite a Dios ser vindicado (incluso, por así decirlo, para su propia sorpresa) después de toda la dramática interacción entre Él y la debilidad y libertad humanas: "Somos capaces de fallarle". Pero "al igual que nosotros, en nuestras pobres pero gloriosas iglesias, tocamos la fiesta de Pascua con todas nuestras campanas volando, / Dios también toca una Pascua eterna para cada alma que se salva, / Y dice: "Después de todo, no me equivoqué, ¿verdad? ".[38] Aquí el "principio esperanza" se ha hecho cristiano: lo que está en juego es la consecución o la pérdida de la vida eterna por parte del hombre (que es cuerpo y alma), por la gracia de Dios y por la penitencia, dentro y por medio de la comunión de los santos. Aquí, en esta realidad presente abierta verticalmente a Dios, están las últimas cosas, aquí está el Último Acto, y no en algún tiempo final al cierre de un futuro horizontal. La formulación de Péguy es muy precisa: En el plano horizontal como tal, la humanidad sigue recorriendo sus caminos trillados y cansados, pero la esperanza teologal (y sólo ella) transforma esta uniformidad en algo siempre nuevo. El futuro terrenal se inserta en un "ahora" siempre nuevo que es don de la gracia divina.

Así, la conclusión del poema se convierte en un elogio de la entrega (igual que el leñador había confiado sus hijos a María), es decir, sencillamente, del sueño y de la noche creada para dormir. "Ha llegado a mis oídos / Que hay hombres que no duermen. / No puedo soportar a la gente que no duerme, dice Dios. / El sueño es, tal vez, lo más glorioso de mi creación. / Y yo mismo descansé el séptimo día". El sueño presupone la noche, y si la entrega del sueño es, o debería ser, la actitud constante e ininterrumpida del hombre, la noche es el océano envolvente que abarca las islas de sus días. Los hombres creen que lo importante es el día; "Tienen el valor de trabajar, pero no tienen la virtud de poder no hacer nada. / Para relajarse, para descansar, para dormir. / Llevan muy bien sus asuntos durante el día, / Pero no me dejan ocuparme de ellos por la noche. / Como si no fuera capaz de cuidarlos bien durante toda una noche. / El hombre que no puede dormir es porque no mantiene la fe en la esperanza".[39] El tema sufre muchas variaciones. Al final, Dios recuerda aquella noche que, como una sábana, cubrió el cuerpo de su Hijo muerto. Envolvió su sueño de entrega definitiva al Padre y su última esperanza en Aquel que aparentemente había desaparecido para siempre. El poeta no insiste, no teologiza. Simplemente toma lo mejor que Dios ha diseñado para sus hijos, a saber, la renovación de la esperanza en el

sueño, y lo combina con la realidad más oscura del abandono trinitario (el Padre habiendo presenciado la ejecución de su Hijo) y la noche que ha visto el entierro de este horror. No se menciona la Resurrección; está latente pero no dicha en el discurso de Dios a su "hija más amada de todas", la noche. Pues la noche hace por él lo que todo hombre tiene derecho a hacer por sí mismo: enterrar a su hijo. Sin embargo, Dios no puede, pues "esta aventura significa que tiene las manos atadas "[40]. La noche lo hace, aquí al final, habiendo ocupado el lugar de una esperanza que ya no puede ser nombrada. Y es que la entrega es lo último; es lo último en Dios Padre, en el Hijo y en el Espíritu, y es lo último también en el hombre, cuando ha llegado al final de su loco camino.

II. ASPECTOS DEL ACTO FINAL

A. EL ACTO FINAL COMO TRAGEDIA

1. La dificultad: El rechazo humano frente al abrazo trinitario

Todo lo que hemos dicho hasta ahora en este volumen podría tener algo de triunfalista. Hemos hablado de la creación como imagen de la vida divina, algo que brota de Dios y está destinado a volver a Él; hemos visto la esperanza de este acontecimiento final fundamentada en un hecho proléptico, la Resurrección de Jesús, que supera las nociones de salvación tanto judías como paganas. Aquí, seguramente, más que nunca, deberíamos prestar atención a la advertencia de Anselmo: "Nondum considerasti quanti ponderis est peccatum". En otras palabras, ¿no deberíamos restringir, a priori, el alcance de la libertad creada -entendida como ir tan lejos como rechazar claramente a Dios- e imponer límites, en consecuencia, al concepto de *causa secunda*?

Sin embargo, si tomamos en serio la misteriosa "absolutez" que caracteriza a la voluntad creada, y su capacidad resultante de rechazar a Dios -como generalmente ha hecho la teología tradicional-, no podemos dejar de asombrarnos ante la fría indiferencia con la que esta misma teología consigna a una parte de esta creación, supuestamente diseñada para el cielo, a la perdición eterna. Sorprendentemente, no considera que esto disminuya la gloria de Dios, cuya justicia es supuestamente glorificada en esta porción perdida de la humanidad tanto como su misericordia es glorificada en la porción que va a ser salvada. Sin duda, esta indiferencia no era otra cosa que obediencia a los textos del Nuevo Testamento que, al igual que los escritos judíos e intertestamentarios, suponen un doble desenlace del juicio final del mundo. Así pues, el axioma básico de la teología fiel a tales textos, y de la enseñanza que de ella se desprende, es el siguiente: "La piedra de toque de una enseñanza correcta será siempre que no se debe jugar con la apokatástasis"[1]. Hoy, sin embargo, debe plantearse la cuestión opuesta, a saber, ¿no se juega con el infierno, no deliberadamente, tal vez, pero en última instancia irresponsablemente?

Iván Karamazov rechaza su billete de entrada al cielo mientras

niños inocentes tengan que sufrir en el mundo. En el fondo, se despreocupa relativamente del mundo del más allá: lo que le molesta es el insoportable desorden de la Tierra, del que hace responsable a Dios. Dostoievski da a entender que Karamazov se entretiene así con fuerzas satánicas; pero si volvemos la vista atrás a las situaciones límite del drama mundial, ¿podemos imaginar realmente que los seres humanos, que viven en la impenetrable miseria de este mundo, puedan dividirse finalmente en dos categorías claras: los eternamente elegidos y los eternamente condenados? ¿Cómo podrían los seres, que viven en la contradicción entre sus tentativas de sentido último y la certeza de la muerte, abrirse camino en la selva primigenia hacia el Bien absoluto -que se revela siempre inasible- si no es mediante compromisos (cf. *Teo-Drama* I, 413-24)? Si el hombre se niega, ante el estado caótico del mundo, a encontrar el sentido (y por tanto la Providencia) y se vuelve hacia lo finito como lo único que puede alcanzar, ¿debemos tachar esto de "demoníaco"? Dada la racionalización cada vez mayor del planeta, que desvía cada vez más la atención de la gente de un sentido global y la dirige hacia lo particular, fragmentario y precario, ¿no es cada vez más problemática una decisión vital para el bien o para el mal? Y a la vista de los cambios de conciencia que surgen en los distintos periodos históricos, ¿puede la Iglesia seguir presentando, con la conciencia tranquila, la antigua escatología-juicio del Nuevo Testamento en su forma inalterada, sin someterla antes a una crítica profunda?

No es sorprendente encontrar, entre los teólogos de todas partes hoy en día, una abierta y marcada tendencia hacia la doctrina de la apokatástasis; en lo que sigue tendremos que someterla a un serio examen. Algunos de los intentos de justificar esta doctrina son superficialmente optimistas,(2) pero también hay argumentos más profundos basados en textos bíblicos que infunden esperanza y, en última instancia, en el dogma de que Cristo murió por todos los hombres y por todos sus pecados.(3) Además, la obra de Cristo no fue meramente "suficiente" sino "sobreabundante", al haber puesto a disposición de la humanidad un "tesoro inconmensurable" y, por tanto, "inagotable" de gracias.4 Los méritos de Cristo se elevan sobre los pecados de la humanidad no sólo cuantitativa sino cualitativamente; no sólo pesan más que estos pecados, sino que los *sostienen* por la unicidad de la unión hipostática, ya que este acto expiatorio está directamente enraizado en la vida de la Trinidad. Así, parece que la Cruz de Cristo, cargada con todo rechazo pecaminoso del hombre,

debe situarse en el último extremo del infierno; es más, debe situarse más allá del infierno, donde el Hijo es abandonado por el Padre de un modo que sólo Él puede conocer.

Pero, ¿puede este tipo de consideración a priori desarmar todos los textos que suponen claramente que el hombre, en su libertad finita, puede efectivamente rechazar este apuntalamiento? Además, si consideramos la cronología de los escritos del Nuevo Testamento, descubrimos que la reflexión sobre estas posibilidades se hace cada vez más seria, y el impulso dramático del que hablábamos en los volúmenes precedentes se hace cada vez más trágico e inevitable. Trágico, no sólo para el hombre, que puede echar por la borda el sentido de la vida y su propia salvación, sino también para Dios mismo, que se ve obligado a juzgar allí donde quería curar; en el caso extremo se ve obligado a juzgar precisamente porque sólo quería llevar el amor al hombre. Según este punto de vista, la necesidad por la que Dios tiene que rechazar al hombre que rechaza su amor parece señalar una derrota para Dios, que se ve abocado al dolor en su propia obra salvadora. Este aspecto del juicio en los escritos neotestamentarios debe ponerse de manifiesto y destacarse más, no como conclusión final, sino como punto de partida para posteriores reflexiones más profundas.

2. El juicio en el Nuevo Testamento

a. El juicio en Pablo

En el centro de la dogmática paulina se sitúa la dramática lucha entre el inmenso poder del pecado antes de Cristo, tanto en el paganismo como en el judaísmo, con la que comienza la Epístola a los Romanos, y el derrocamiento de este poder por el mayor poder de la obra justificadora de Dios en Jesucristo, descrita en Romanos 5:15-21 en términos triunfales como conclusión de una primera gran confrontación histórica: "Porque si muchos murieron por la transgresión de uno solo, mucho más abundaron para muchos la gracia de Dios y el don gratuito en la gracia de ese único hombre que es Jesucristo". Y al final de una segunda batalla, esta vez en la experiencia personal, repite el grito de victoria: "El que no escatimó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿no nos dará también con él todas las cosas? ¿Quién podrá acusar a los elegidos de Dios? . . ¿Quién condenará? . . . Somos más que vencedores

(*hypernikōmen*) por medio de aquel que nos amó" (Rom 8,32-37). Un tercer compromiso, visto en términos de una teología de la historia, comienza, como los dos primeros, con el Juicio. La primera batalla descendió casi como un diluvio sobre una humanidad que debería haber conocido y reconocido a Dios (los judíos incluso más que los paganos), pero no lo hizo; como resultado "toda boca" será "tapada", y "el mundo entero" tendrá que "rendir cuentas a Dios" (Ro 1-3:20). La segunda batalla comenzó con la tentación de "perseverar en el pecado para que sobreabunde la gracia"; prosigue con la conciencia de la posibilidad, o más bien necesidad, de morir al pecado con Cristo moribundo, pero vuelve a la antigua ley y a la tentación que representa, que sigue viva en los miembros y les trae la "muerte". Sin embargo, esta muerte está a su vez respaldada por la muerte de Cristo, que murió "en semejanza de carne de pecado", de modo que "en su carne fue condenado el pecado"; así pues, "no hay ninguna condenación para los que están en Cristo Jesús." La tercera batalla comienza con la aterradora imagen de un Dios tan libre que, según su beneplácito, puede formar "vasos de ira" y "vasos de misericordia"; se le describe como un Juez contra el que no cabe apelación. El ejemplo concreto de esto es la culpa de Israel: en lugar de tener fe, buscó su salvación en las obras (Rm 9,32). Así fue hecho piedra de tropiezo, y sin embargo Dios lo reprende por ser "un pueblo desobediente y contrario" (10,21). En el capítulo 11, sin embargo, toda la tormenta del juicio se ilumina de repente, revelándose como un misterio del final de los tiempos: El endurecimiento del corazón de Israel dentro de la dimensión del tiempo no fue un "rechazo final" (11:1), sino una disposición salvífica en beneficio de los gentiles; al principio, tanto judíos como gentiles estaban sometidos a un juicio funesto, pero ahora todas las nubes son barridas: "Porque Dios ha condenado a todos los hombres a la desobediencia, para tener misericordia de todos" (11:32). En cada uno de estos tres encuentros, el juicio no está al final, sino al principio; lo que triunfa al final es el fruto de la reconciliación del mundo por medio de Cristo.

Primera de Corintios concluye de forma igualmente triunfal: Cristo reina hasta que todos sus enemigos, y finalmente la muerte, le han sido sometidos. "La muerte ha sido devorada por la victoria" (1 Co 15,54). Esta victoria no es el resultado de un combate entre Dios y el hombre, sino el resultado de un combate entre el pecador y el Dios del amor(5). En la victoria de Dios "no queda nada de la derrota: está sublimada, absorbida por la victoria. Cualquier recuerdo del enemigo,

el pecado, está ahí sólo para hacer más radiante la victoria, más gozosa la alegría"(6). La victoria de Dios puede manifestarse también en la extinción repentina del enemigo inicuo (2 Ts 2,8) y en la superación (*katargein*) de todos los poderes que se alzan contra Dios.

Aquí, sin embargo, se ha producido un cambio. La escena del Juicio ya no se sitúa al principio, sino al final, tras una batalla con las "potencias hostiles", con el "dios de este mundo" (2 Co 4,4), batalla en la que también tienen que participar los cristianos (Ef 6,11-17). Esto significa que, para estos combatientes, el Juicio Final vuelve a ser una realidad presente. Bajo la Antigua Alianza, el Día escatológico de Yahvé era el día en que las naciones, principalmente, iban a ser juzgadas: para Pablo se convierte en el día en que cada individuo tendrá que comparecer ante el tribunal de Dios o de Cristo y dar cuenta de sus obras (Rom 2,16; 14,10-13; 1 Cor 4,3-5; 2 Cor 5,9-13).

En primer lugar, los cristianos fueron justificados por tener la esperanza más segura de salvación. En efecto, están salvados "en esta esperanza" (Rom 8,24; Ef 2,5; Tito 3,5), "escondidos con Cristo en Dios" (Col 3,3) y sellados con el Espíritu Santo de Dios (Ef 4,30; 1,13-14; 2 Cor 1,22). En segundo lugar, sin embargo, se les imponen las mayores exigencias: por su seguimiento de Cristo, ellos, que han sido "salvados" (Ef 2,5), deben primero "salvarse" (1 Co 1,18), para no ser rechazados junto con "los que perecen" (*ibid.*). Deben pasar por el fuego del juicio junto con todos los demás (1 Co 3,12-15); "por tanto, el que piense que está firme, mire que no caiga" (1 Co 10,12). "Sólo por la fe estáis firmes. No os ensoberbezcáis, sino manteneos firmes" (Rm 11,20).

La doctrina paulina del juicio es y sigue siendo bifocal: una línea de pensamiento va del juicio a la salvación sobreabundante de Cristo abierta a los que creen en él; la otra va de la salvación alcanzada en Cristo a un juicio que pondrá a prueba las obras realizadas por los que le siguen. El primer enfoque, con su perspectiva universal de salvación, parece tender a la apokatástasis, mientras que el segundo parece apuntar a un individualismo casi veterotestamentario con respecto al Juicio. ¿Debemos decir que Pablo es incoherente en este punto? No, si nos damos cuenta de que escribe aquí ante todo para los cristianos de su comunidad (pues los paganos no están en absoluto condenados de raíz y rama: Rom 2,5ss.) y de que la fe sólo puede existir en unión con el amor activo (Gal 5,6), es decir, en unión con las obras que le son consonantes. Para Pablo, la gracia implica una mayor responsabilidad, ya que es inseparable de la misión. La Carta a

los Hebreos lo subraya -en términos de doctrina, y no sólo de exhortación- de manera verdaderamente aterradora, cuando insiste en el mensaje de que la Cruz es *el eschaton* de Dios: todo aquel para quien la Cruz sea insuficiente, que la haya "despreciado" y "profanado" "deliberadamente después de haber recibido el conocimiento de la verdad", sólo puede "caer en manos del Dios vivo", el Juez (Hb 10,26-31; cf. 6,4-6). Esto anticipa algo de lo que, en Juan, es el tema dramático central.

b. El juicio en los sinópticos

En cierta medida, los textos sinópticos, que reflejan sobre todo la predicación prepascual de Jesús sobre el Juicio (después de la predicación del Bautista sobre este tema) utilizan como "materia" las imágenes del juicio que se encuentran en la Antigua Alianza, en el judaísmo y en la apocalíptica. En cuanto a la "forma", sin embargo, se transponen para apuntar a la figura de Jesús, que es a la vez "presente" y "venidero". De manera diferente, pues, pero no menos que Pablo, los textos sinópticos constituyen una transición hacia la concepción joánica del juicio.

Según la tradición, el "Día de Yahvé", el día de su epifanía definitiva como Juez del mundo, señala también su victoria total y definitiva sobre el mundo. (Una derrota de Dios sería un contrasentido.) Implica un juicio que separa, eligiendo a una parte y rechazando a la otra. Así ocurre en la predicación del Bautista (Mt 3,7-12) y en las descripciones que Jesús hace del juicio en Mateo 13,49-50 (cf. 7,19, la separación final de la humanidad: 25,31-46). El juicio victorioso de Dios en Cristo, que "enviará a sus ángeles" para "recoger de su reino a todos los causantes del pecado y a todos los malhechores, y arrojarlos al horno de fuego" (Mt 13,41-42), será un acto final que afectará a todos juntos y a cada uno personalmente: todos serán llevados ante su tribunal. Aquí vemos la adopción de un tema tardío del Antiguo Testamento, y que adquiere gran relieve en Pablo: el Juicio universal se presenta también como un Juicio particular.

Sin embargo, esto no nos permite comprender adecuadamente lo que es específico de los Sinópticos, a saber, que el lugar del Juez es ocupado por Otro. No es que Dios sea destronado como máximo Señor del juicio (basta recordar pasajes como Mateo 6:4, 6, 18; 18:35; 20:21-23), sino que todo el Juicio es entregado al Hijo (del Hombre), como afirma expresamente Juan (5:22). El Día de Yahvé será "su día" (Lc 17,24), cuando "ha de venir. . en la gloria de su Padre" para

"devolver a cada uno lo que ha hecho" (Mt 16,27). Es cierto que a veces se presenta como testigo o abogado ante el Padre (Mt 10,32-33), pero eso no altera el hecho de que él mismo pronunciará el veredicto final: "En aquel día muchos dirán. . . . Y entonces les declararé: 'Nunca os conocí; apartaos de mí. . . . .' " (Mt 7,22-23). Una vez cerradas las puertas, dirá a los que llamen desde fuera: "En verdad os digo que no os conozco" (Mt 25,12).

Aquel que pronuncia tales palabras se encuentra en el centro de la historia, entre los hombres; este mismo hecho demuestra que la realidad del Juicio final no disminuye, aquí y ahora. De este modo, la imagen del juicio del Antiguo Testamento queda decisivamente superada: el futuro se decide, en detalle, por el presente. La separación escatológica se lleva a cabo mediante la vida de Jesús en la tierra. "He venido a traer división" (Mt 10, 34), y tal división es una característica del "Día de Yahvé".7 En última instancia, hay una identificación -en la persona del Jesús presente y futuro- entre la decisión del hombre respecto a él aquí y ahora y su destino final en el Juicio Final: "Así que a todo el que me reconozca ante los hombres, yo también le reconoceré. . .; pero a quien me niegue ante los hombres, yo también le negaré. . ." (Mt 10,32-33 parr.). Porque, tanto en sentido presente como futuro, "el que no está conmigo, está contra mí" (Mt 12,30). Esto, sin embargo, sólo tiene sentido si la presencia misma de Jesús trae la salvación, sólo si en él ha llegado y/o está en vías de llegar el reino de Dios prometido. Los escritos sinópticos muestran esto principalmente en las obras de gracia realizadas por Jesús, mediando la curación divina al alma y al cuerpo. Los signos son tan claros que el Israel que no los vea debe estar cegado, ser hipócrita (Mt 15,7), tener el corazón alejado de Dios (15,8); como consecuencia, su casa estará "abandonada y desolada" (Mt 23,38). Ya hemos dicho que este veredicto, en el contexto de la historia interna del mundo, nos permite ver directamente hasta el Juicio Final (cf. el apocalipsis sinóptico). No obstante, a Israel se le da una última oportunidad de arrepentirse (". . . hasta que digáis: Bendito el que viene en nombre del Señor", Mt 23,39), mientras que la negación de Jesús por parte del individuo conduce directa e incondicionalmente a su propia negación en el Juicio. Este es el contexto de la motivación de la elección y el rechazo: "Lo que hicisteis -o no hicisteis- al más pequeño de mis hermanos": Jesús se encuentra en sus hermanos, no sólo en su propio tiempo histórico, sino concretamente en todos los tiempos. A partir de ahora existe un vínculo directo entre el "ahora" histórico y el escatológico.

No hay que olvidar, sin embargo, que las palabras de Jesús sobre el juicio, que agudizan el lenguaje veterotestamentario sobre el tema por su referencia concreta a su presencia aquí y ahora entre los hombres, fueron todas pronunciadas antes de su muerte en la Cruz. Esta muerte es la "hora de las tinieblas" (Lc 22,53), descrita a su vez con colores escatológicos y apocalípticos (Mt 27,45-53) y que culmina con el grito de abandono de Jesús. Así pues, cuando las palabras de Jesús hablan de los que son arrojados a las tinieblas exteriores o más exteriores (*exoteros* como superlativo comparativo), como en Mt 8,16; 22,13; 25,30, debemos darnos cuenta de que este desconcertante reino "exterior" a la esfera de la salvación divina es a su vez superado y abarcado por un "exterior" aún más desconcertante: a saber, el Hijo de Dios confrontado con la salvación-juicio del Padre divino.

El pensamiento de Pablo se basa en este acontecimiento de la Cruz, entendida como victoria final de Dios; desde este punto de vista reflexiona sobre el juicio que afecta a quienes se niegan a dejar que esta salvación arraigue y crezca en ellos. Los sinópticos parten de la tradición del día del Juicio (que en el Antiguo Testamento presupone la Alianza de gracia, y en el Nuevo Testamento el anuncio del Reino); a continuación prevén la salvación última que reside en la Cruz y la Resurrección, que espera su aceptación por parte de los hombres (cf. Mc 16,16).

c. Juicio joánico

Krisis en el sentido de "división", "discriminación", está en el centro del Evangelio de Juan. Pero aquí adopta una forma más paradójica que en los sinópticos, donde Jesús viene como "espada" a "separar" a los que parecían estar unidos (Mt 10,34; cf- 24,40-41). Pues ahora Jesús dice expresamente ambas cosas: no ha sido enviado "para condenar al mundo, sino para salvarlo" (Jn 3,17; 12,47), pero con la misma firmeza dice: "para juicio he venido a este mundo" (9,39). Ambas afirmaciones se encuentran yuxtapuestas: "Yo no juzgo a nadie. Pero aunque juzgue, mi juicio es verdadero" (8:15-16). ¿Cómo resolver esta paradoja?

En la imaginería del Prólogo, el Verbo, o la Luz, que está en el principio con Dios y viene al mundo para iluminar a todo hombre, no pretende como tal juzgar y separar. Si asume este papel, no lo hace por sí misma, sino porque las tinieblas en las que brilla no la acogen. Dos actitudes son posibles ante la Luz o Palabra que viene al mundo: un hombre puede "recibirla" y así tener "vida eterna; no entra en

juicio" (5:24); así tal hombre cumple el propósito fundamental de la Luz o Palabra, que es *no condenar*. Recibe por "audición" (la palabra se usa cincuenta y ocho veces en el Evangelio): esto significa "aprehender el significado de la palabra" en un "acontecimiento personal" e implica una decisión de afirmar el significado que ha sido así comprendido y aceptado.[8] Es posible, sin embargo, rechazar la Luz o la Palabra, con el resultado de que "mi palabra no encuentra lugar en vosotros" (*ou chōrei en hymīn*: 8:37). Este es el "endurecimiento de los corazones" o "volverse ciego" (12:40 = Is 6:9-10) del Antiguo Testamento, que ahora se vuelve final y definitivo. Hace al hombre incapaz de oír y recibir la Palabra: es una lengua extranjera para él. Jesús lo expresa con la mayor precisión: "¿Por qué no entendéis lo que digo? Porque no sois capaces de oír mi palabra" (8,43). Oír", dejar entrar la Palabra, es lo mismo que "creer": es una disponibilidad y una apertura a lo que la Luz de Dios y la Palabra de Dios tienen que decir y dar a las tinieblas del hombre.

Son las tinieblas, por tanto, las que *obligan* a la luz que viene al mundo a mostrarse como juicio. Esto queda claro en el dicho en el que Jesús, identificándose con la "luz del mundo" (8,12), se distingue como Persona (aunque es la Palabra del Padre) de aquella palabra que no es aceptada por quienes la desprecian: "Si alguno oye mis palabras y no las guarda, yo no le juzgo; porque no he venido a juzgar al mundo. . . . El que . . no recibe mis palabras, tiene un juez; la palabra que yo he hablado será su juez en el último día" (12,47-48). Como en los sinópticos, esta decisión a favor o en contra del Jesús que se erige así en la historia, es una decisión escatológica. Juan da una explicación precisa del procedimiento de este Juicio Final: "Y este es el juicio: que la luz vino al mundo, y los hombres amaron *[ēgapēsan*] más las tinieblas que la luz. . . . Porque todo el que hace el mal odia la luz" (3:19-20). Es este odio el que obliga a la luz a convertirse en el juez escatológico de tal hombre: por eso Dios da al Hijo del Hombre "autoridad para ejecutar el juicio. . . . [Todos]. . . saldrán. . saldrán, los que hicieron el bien, a la resurrección de la vida, y los que hicieron el mal, a la resurrección del juicio" (5:26-29).

Podría parecer que esta teología no va más allá de la teología sinóptica o incluso de la teología del juicio del Antiguo Testamento, en la que Dios (o Cristo), como Juez, es justo por definición, y toda la injusticia está del lado del hombre pecador, que es, por tanto, merecedor de juicio. En Juan, sin embargo, hay algo más, algo medio visible, que se hace totalmente visible en otras palabras de Jesús. En

primer lugar, por supuesto, la luz que penetra en las tinieblas tiene el efecto de "convencer" a las tinieblas de su amor propio (*elenchein* 3:20; cf. 16:8). En el ejercicio de esta función, la Luz se contiene: no es su preocupación primordial ejecutar un juicio en cada particular (aunque de hecho "tengo mucho que decir sobre vosotros y mucho que juzgar" [8:26], en el sentido de revelar la culpabilidad). Pero ésta no es en absoluto una descripción completa del efecto de la luz sobre las tinieblas. No sólo descubre la naturaleza de las tinieblas, sino que las expulsa de su escondite y las intensifica. En este punto, como ya hemos dicho muchas veces, nos encontramos en el núcleo mismo del drama y de la tragedia.

"Si no hubiera venido a hablarles, no habrían pecado", al menos en términos relativos. "Pero ahora no tienen excusa para su pecado. . . . Si yo no hubiera hecho entre ellos las obras que nadie ha hecho, no habrían pecado; pero ahora me han visto y me han odiado a mí y a mi Padre. Es para que se cumpla la palabra que está escrita en su ley: 'Me odiaron sin causa' " (15,22-25). Aquí es importante que hayan "oído" la palabra y "visto" las obras, en una especie de oír y ver que, en el acto mismo de responder, rechaza una respuesta positiva. Esto surge, por ejemplo, en la catastrófica conclusión de la larga disputa sobre la curación del ciego de nacimiento: cuando Jesús dice: "Para juicio he venido a este mundo, para que los que no ven vean, y para que los que ven se vuelvan ciegos", los fariseos preguntan: "¿También nosotros somos ciegos?". Jesús responde: "Si fuerais ciegos, no tendríais culpa; pero ahora que decís: "Vemos", vuestra culpa permanece" (9,39-41). El amor de Dios, que envía al mundo la Luz, la Palabra, hace aflorar el odio. "Si los amara menos, lo odiarían menos"[9]. Porque, como Jesús repite constantemente en el Evangelio, la Luz, la Palabra, que es el Hijo, no sólo lo revela a Él, sino también al Padre que lo envía y da testimonio de Él. En el Hijo, por tanto, tenemos la revelación del amor absoluto, sin causa, que, cuando las tinieblas se niegan a recibirlo, hace que las tinieblas aparezcan como un abismo "sin causa" (15,25). Así, el judío del Antiguo Testamento que cree conocer al Padre se ve colocado en una situación totalmente distinta por el Hijo, que, como Luz y Verbo, revela al Padre. "Tal vez antes estaba bastante contento con el Padre, pero ahora, a través del Hijo, se le muestra bajo una luz diferente; el hombre no quiere aceptar al Hijo y se aleja del Padre. Aunque no reconozca al Hijo como Dios, no puede evitar percibir la conexión interna entre el Padre y el Hijo, y se ve obligado a rechazar también al Padre"[(10).]

Aquí hemos llegado por primera vez al punto de inflexión del teodrama. "Es como si la gracia reveladora del Padre entrara en competición con el pecado. Se intensifican tanto el alejamiento del hombre como su reclamo por parte de Dios"(12)"Se produce así una especie de contienda entre la voz del hombre, que se hace cada vez más fuerte para oscurecer la de Dios, y la voz de Dios, que mantiene su volumen divino"(13)."13 Vemos claramente esta lucha en el hecho de que las tinieblas del pecado *obligan* a la Luz, al Verbo, a entregar su vida (la espiga *debe* caer en tierra y morir: 12,24), y esto por consejo de Caifás y del Sanedrín (11,49ss.): hace que Jesús se "turbe en espíritu" (13,21). Él responde a este "debe" afirmando que no es un asalariado que huye del lobo, sino el "buen pastor [que] da su vida por las ovejas"; "nadie me la quita, sino que yo la doy por mi propia voluntad. Tengo poder para entregarla" (10,11.18). Esta autoentrega voluntaria -que, en concreto, significa la Cruz- no pondrá fin a la contienda. Porque "el pecador que recibe una invitación de la Cruz se convierte en un pecador más endurecido si rechaza la invitación. El abismo del amor divino que vemos en el envío del Hijo por parte del Padre para salvar al mundo (3,16) pone al descubierto lo que es implacablemente hostil a Dios, lo que es diabólico. El diablo se menciona en puntos significativos del Evangelio de Juan, a los que debemos dedicar cierta atención.

3. El Diablo

No podemos iluminar el *mysterium iniquitatis* de modo que sus tinieblas se vuelvan claras, ni siquiera para nuestro entendimiento, ayudado como está por la fe. Forma parte de la "noche" de la iniquidad, e incluso nuestro entendimiento "tropieza por falta de luz" (cf. Jn 11,10). Sin embargo, de forma provisional, puede y debe describirse como aquello que no recibe la luz (cf. Jn 1:5, [1:11]), ya que "odia la luz y no viene a la luz" (3:19). El concepto de odio, la oposición abierta y agresiva a ese amor que caracteriza a Dios en su entrega económica y trinitaria (cf. 1 Jn 4,16), nos lleva directamente al corazón de este misterio. Este odio se encierra ante todo en sí mismo, pero es el mismo odio que se derrama en el mundo de los hombres, los cuales, permitiéndole la entrada y participando de él, se ven absorbidos por un poder tal vez más absoluto de lo que son conscientes o están dispuestos a reconocer. Son "esclavos del pecado" (Jn 8,34), son "de vuestro padre el diablo, y vuestra voluntad es hacer

los deseos de vuestro padre" (8,44). Estos deseos son la pura contradicción de la Luz y la Palabra divinas, que son, como tales, "la verdad" (8,45-46). Así pues, el diablo, que se opone a la Palabra que es "vida" (1:4), "era homicida desde el principio" (8:44), razón por la cual "todo el que odia a su hermano es homicida, y sabéis que ningún homicida tiene vida eterna permanente en él" (1 Jn 3:15). El demonio, hostil a la verdad (que para Juan es idéntica al amor y a la "gracia": Jn 1,17), es por tanto esencialmente "mentiroso y padre de la mentira" (Jn 8,44); el hombre que permite que el espíritu del demonio entre en él se ve así obligado a ver como mentira lo que él-verdaderamente-ve como verdad (cf. 8,39-41). Se ve obligado a ver la verdad como diabólica.(15)

Así encontramos que Jesús, que desenmascara a los que le odian y les acusa de estar poseídos por el demonio, es él mismo descrito continuamente por ellos como poseído: "¡Tienes un demonio!" (7:20). "¿No tenemos razón al decir que tú. (8:48). Muchos de ellos decían: "Tiene un demonio y está loco; ¿por qué le haces caso? " (10:20). Así, es perseguido constantemente por un odio que "no tiene fondo" ni "fundamento" (porque es esencialmente mentira): "El mundo. . me odia" (7,7), "el mundo. . me ha odiado antes que a vosotros" (15:18), "me odia [y] odia a mi Padre" (15:23-24) -y trata de encontrar la manera de matarlo. Este asesinato se menciona continuamente. Se dice que los judíos intentaron quitarle la vida (7:25; 8:44; 8:59; 11:8; 11:57; cf. 12:10-11) o que él mismo se pregunta por qué quieren matarle (7:19; 8:37; 8:40; 10:31-33; cf. 16:2). Así, mientras se blasfema contra Jesús, él mismo es acusado de "blasfemia" (10:33) y, por tanto, debe ser apedreado. A este nivel se trata de una verdadera lucha a vida o muerte: se trata de quién puede expulsar y "echar fuera" al otro.

La idea de "expulsión" aparece en diversos contextos. "Los judíos ya habían acordado que si alguien confesaba que él era Cristo, debía ser expulsado de la sinagoga" (9:22). Intentan llevarlo a cabo en el caso del ciego de nacimiento (9,34), y Jesús profetiza que esto les sucederá a sus discípulos (16,1). Él mismo, según la Carta a los Hebreos, es llevado "fuera del campamento" del recinto de la Alianza para ser crucificado, y sus discípulos son desafiados a asumir su desgracia y seguirle hasta allí (Heb 13:12-13). Hay muchos casos de expulsión literal en los Hechos de los Apóstoles (7:58; 13:50; 16:37). Por otro lado, sin embargo, está la expulsión del diablo como resultado de la obra expiatoria de Cristo por el mundo: "Ahora es el juicio de este

mundo, ahora será expulsado [¿*ex*?]" (Jn 12:31), que sin duda debe verse en el contexto de la descripción del Apocalipsis de la expulsión del "gran dragón, la serpiente antigua, que se llama Diablo y Satanás, el engañador del mundo entero", que es arrojado del cielo "a la tierra" (Ap 12:9). El santuario "interior" de los judíos es la sinagoga, y Jesús y cualquiera que lo confiese deben ser expulsados. El santuario "interior" de Jesús es la verdad, es decir, la vida trinitaria que se desarrolla entre el Padre y el Hijo; a quien se acerca a él "no lo echo fuera" (Jn 6,37), mientras que el sarmiento que se separa de él, la vid, "se echa fuera . . y se seca. . y [se] quema" (15,6). Así como el diablo es "expulsado", existe una región "exterior" para los hombres que son igualmente "expulsados": "El que no obedezca al Hijo no verá la vida, sino que la ira de Dios caerá sobre él" (3:36).

Llegados a este punto, debemos preguntarnos si el intento de Karl Barth de describir el reino del demonio como "la nada" arroja luz sobre la naturaleza de esta última[16]. Es cierto que precede sus observaciones diciendo que "tenemos aquí una demostración extraordinariamente clara de la necesaria ruptura de todo pensamiento y enunciado teológico", que "no puede formar un sistema"(17).[17] No obstante, desarrolla una ontología audaz de esta "nada", que no es una mera nada (como en Leibniz) o sólo la "ausencia"[18] de algo, ni tampoco "algo creatural"[19]; menos aún es (como en Schelling) algo que tiene su fundamento último en la naturaleza de Dios mismo, o simplemente uno de los "lados sombríos" del mundo bueno -y, según Agustín, el mundo es bueno tanto por su lado derecho como por su lado izquierdo. La nada, sin embargo, acecha tras estos "lados sombríos" como "caos", "oscuridad" y "elemento de contradicción". Por una parte, Barth le atribuye "una especie de sustancia y de persona", pero esta apariencia es "falsa";[22] por otra parte, habla de ella como de "una frontera que se aleja y una sombra que se escapa". . . No tiene sustancia"[23]. La nada no es criatura, y esto nos obliga a decir que es real de una "tercera manera"[24] (al lado de Dios y de la criatura). Sólo podemos decir que es "aquello a lo que Dios dice no",[25] producto de su rechazo,[26] que es el "anverso inevitable de la elección y de la afirmación divinas".[27] La nada sólo tiene ser en la medida en que Dios, que puede elegir, puede también *rechazar* lo que es contrario a su naturaleza; pues es "Señor *tanto a* la derecha *como a* la izquierda". Sólo sobre esta base *es la* nada"(28). La nada sólo tiene "ser" en la medida en que el no querer de Dios es también *potente*[29], y en esa medida Dios es su "Autor"[30]. Por

tanto, es directamente "enemiga de Dios" y no enemiga de la criatura, aunque en forma de mal[31] sólo puede tentar y abrumar a la criatura. La criatura, sucumbiendo a la nada, es impotente para hacer frente a este enemigo de Dios, con su "dinámica. Sólo Dios ha superado la nada, y la ha superado desde el principio; de hecho, sólo existe como algo que Él ha rechazado y superado. La superación de la nada es "asunto propio de Dios"[33]: al hacerse hombre en Jesucristo, "se lanza a este conflicto"[34] en favor del hombre, que no puede ni tiene voluntad de luchar. "Podría haber sido un Dios majestuoso, pasivo y beatífico en las alturas. Pero desciende a las profundidades y se ocupa de la nada, porque. . . No quiere dejar de preocuparse por su criatura"(35). En la Cruz de Cristo, deja que la nada se consuma en Él(36). Y puesto que ésta es la meta de todos los caminos de Dios, podemos decir que la nada sólo existe en su relación con la redención(37). Sólo en Cristo y en su Cruz llegamos a saber lo que es el mal(38). [39]Sólo en el "acontecimiento concreto que está en el centro de toda la realidad y verdad cristianas: la entrega del Hijo de Dios, su humillación... hasta la muerte, y muerte de Cristo". La otra perspectiva es igualmente clara: en la Cruz, el mal es realmente vencido, roto y fundamentalmente superado, de una vez por todas, de modo que la batalla de Dios ha terminado, no tiene adversario eterno(40). La nada es el "antiguo no-ser" que, en Jesucristo, ha *pasado*. "Ya no es legítimo pensar. Somos libres de considerarla "finalmente destruida"; esta libertad excluye ". . el pesimismo tan extendido en el mundo"[42].

Esto significa que, para Karl Barth, no puede haber equiparación de la "nada" con la "doctrina tantas veces repetida" de los ángeles caídos. Los pasajes de la Escritura que hablan de ángeles que han "caído" son "demasiado inciertos y oscuros"(43). Ocasionalmente uno encuentra a los seres asociados con "el dragón" referidos como "sus ángeles" (Mt 25:41; Ap 12:7), pero sería insensato ver a los ángeles y a los demonios como dos especies de algún género neutro superior. Sin embargo, esta afirmación sólo puede hacerse sobre la base de una afirmación de la doctrina de Barth sobre los ángeles, según la cual "su libertad de criatura es idéntica a su obediencia",[44] es decir, no tienen "ninguna autonomía" frente a Dios. A diferencia de las criaturas terrenales, no tienen libertad de elección, por lo que "no se pertenecen a sí mismos", "no tienen historia ni objetivos ni logros propios"[45] Sin embargo, no está claro si esto es una ventaja o una desventaja para ellos. Por un lado, dice Barth, "la más pequeña de las criaturas de la tierra es así superior al ángel más elevado en cuanto que, aunque

pertenece a Dios, tiene el privilegio de pertenecerse también a sí misma"[46] Por otro lado, leemos, es "como si la libertad [de los ángeles]. . no fuera una verdadera libertad si no fuera también para ellos, o no hubiera sido alguna vez en alguna época primigenia, el llamado *liberum arbitrium*"[47] Al negar el hecho de que la libertad creada implique necesariamente una decisión a favor de Dios y de sí misma, Barth contradice la tesis básica del *Surnaturel* de De Lubac (1946).

No obstante, podemos estar de acuerdo con la conclusión de Barth de que no hay, ni puede haber, una doctrina transparente de lo demoníaco. "Los misterios de Dios están mucho más expuestos para nosotros que los misterios del mal. El abismo en el demonio consiste tanto en su voluntad de mentir como en su negativa a convertirse. Lo que esto significa en última instancia sigue siendo un misterio que no es accesible a ningún hombre, ni siquiera al peor pecador. Esta es también la razón por la que el destino del diablo es un misterio al que no tenemos acceso alguno. Es la caja de Pandora que no está permitido tocar"[48]. Pero ninguna ontología podría contemplar la idea de que una realidad pudiera ser una mera apariencia y que, además, esta especie de pseudorealidad pudiera tener una forma ("tercera") de "ser" sobre la base del mero rechazo. La única manera de abordar concretamente el problema de este tipo de "ser" es preguntarse por la calidad ontológica de un pecado cometido por una persona humana concreta y libre y que, sin embargo, ha sido perdonado por Dios. También debemos estar de acuerdo con Barth cuando dice que vencer al diablo es asunto del mismo Dios, por lo que, en el gran pasaje de Efesios, leemos que el diablo sólo puede ser vencido con "toda la armadura de Dios"; los cristianos necesitan ser "fuertes en el Señor y en la fuerza de su poder" (Ef 6:10-11). *"Son las* mismas armas *de Dios* de las que el hombre puede servirse, las mismas armas que el Señor mismo usó cuando fue tentado por el diablo". El hombre "no debe convertir poco a poco las armas en suyas, creyendo que él y sus armas constituyen juntos el poder capaz de resistir al diablo. Hay en el diablo un poder antidivino que sólo Dios mismo puede vencer"[((50). 49)]. Por consiguiente, las asechanzas de Satanás sólo pueden ser reconocidas por lo que son por aquellos que están cerca de DiosJesús habla con toda naturalidad de la actividad del diablo al sembrar cizaña entre la cosecha[51]. Él sabe que "Satanás. Sabe que "Satanás hace sus mejores capturas allí donde el verdadero amor se debilita, donde se enfría, donde se deja falsificar imperceptiblemente en algo

que sigue llevando el nombre de amor, pero que es lo contrario del amor: el goce egoísta"[52] Ambos están a menudo tan cerca como Jesús y Judas en la Última Cena. De ahí la llamada a una vigilancia constante y sobria, porque "no puede haber seguridad acogedora cuando se trata del demonio"[53] La atracción de lo satánico está siempre activa en la tentación; "el hombre no inventa el pecado, en cierto sentido lo obtiene del demonio, adquiriendo una parte de todo el mal anterior que el demonio ha efectuado"(54)."[54] Ciertamente, "el hombre tiene su propio espíritu maligno, como si algo diabólico brotara de su naturaleza interior"; pero "lo que inicialmente parece bastante inofensivo y neutro, pronto proporciona un punto de apoyo para el diablo"[55].

Hay otro punto en el que podemos estar de acuerdo con Barth. El campo de batalla por excelencia entre Dios y el diablo no está en Dios mismo (porque para Dios el diablo ya ha sido rechazado y vencido), sino en el Dios-hombre Jesucristo. "Dios no se rebaja a luchar en persona contra el diablo"; sin embargo, según el Apocalipsis, el lugar de este último está "inicialmente en el cielo, en el origen del envío del Hijo", y la obra de la Cruz es llevada a cabo por aquel "en cuya señal Satanás cae del cielo".[56] ¿Por qué? Porque esta obra se ejecuta en un nivel más profundo que aquel al que tiene acceso el demonio. Por eso, cuando Jesús dice: "viene el príncipe de este mundo" (Jn 14,30), añade inmediatamente: "no tiene poder sobre mí". "La obra del diablo no toca, interiormente, la obra de la redención. Las dos obras ocurren paralelamente: la obra suprema entre el Padre y el Hijo se cumple mientras se cumple también la obra suprema del diablo. Pero . . internamente no tienen ningún punto de contacto. . . . Pero la mayor actividad del maligno en torno a la Cruz es ya un signo de que su poder está decayendo"[57] Así, el dragón del Apocalipsis, arrojado a la tierra, no tiene poder sobre la Iglesia mariana e inmaculada.[58]

Lo que es del diablo no puede aprehenderse en una forma única y definida. "Como serpiente, desempeña el papel de tentación espiritual; como demonio, de tentación a través de los sentidos. Como dragón, simplemente inspira miedo, intimidando y debilitando al hombre, que se ve obligado a ceder ante su monstruoso poder". Con sus "siete cabezas" -que encarnan los siete pecados capitales que se oponen a los siete dones del Espíritu- extiende sus argumentos contra la humanidad, "ideando todas las combinaciones posibles de pecados; si una no tiene éxito, suscita inmediatamente otra". El demonio "continúa hasta encontrar el punto más débil del hombre"(59).

Pero no sólo se ataca al individuo: también hay un asalto diabólico a lo que Pablo denomina los "poderes cósmicos". Son las "relaciones" generales,60 las "estructuras y organizaciones",(61) los "principios de la creación", en los que el mal puede encarnarse para "interferir en los planes de Dios".62 En el nivel del proceso mundial, estas potencias pueden oponerse mutuamente: así existe "el poder de la muerte y el poder contrario de la generación y la propagación,. . Todas ellas pueden ser invadidas por el mal sobrehumano, que se encarna en ellas, pero Cristo -no en lucha directa con las potencias, sino a través de su Cruz- las ha socavado. Ha "quebrantado su poder", "suprimido cada vez más sus objetivos"64 y, a través de su propia "impotencia", los ha "desarmado". Esto no significa "que todos los principados y potestades fueran malos antes, o que su función haya perdido sentido en el futuro. Sino que han de ser tomados y hechos parte de un servicio, que es el servicio de redención del Hijo ofrecido al Padre". El Hijo puede emplear estos poderes "como quiera: puede convocarlos y también prescindir de ellos"(65).

No obstante, como reflexión final, debemos recordar la perspectiva del Apocalipsis. Precisamente porque el dragón ha sido arrojado de la eternidad al mundo del tiempo y es consciente de la brevedad de su tiempo asignado, su furia aumenta enormemente en la era A.D., la era de Cristo. El "¡Ay de vosotros, tierra y mar!" de Apocalipsis 12:12 es ahora muy pertinente. Ahora la lucha paradójica alcanza su forma más clara: el "gran poder" satánico, cuya rabia proviene del hecho de que interiormente se sabe vencido, lucha contra la impotencia cristiana de la Cruz, que interiormente se sabe victoriosa. Esto es cierto para Cristo, pues ha "desarmado" a las potestades y "triunfado sobre ellas" (Col 2,15); pero aún no lo es para los cristianos. A la bestia del mar, a la que el dragón da "su poder y su trono y gran autoridad", se le "permite hacer la guerra a los santos y vencerlos. Y se le dio autoridad sobre toda tribu, pueblo, lengua y nación" (Ap 13,2.7).66 Así, Jesús puede plantear la pregunta: "Sin embargo, cuando venga el Hijo del hombre, ¿encontrará fe en la tierra?" (Lc 18,8).

¿Quién puede estimar hasta dónde puede llegar el mal en el hombre? Un testigo fuera de toda sospecha, Ernst Jünger, se encuentra con esta frase en el Brinvilliers: "Les grands crimes, loin de se soupçonner, ne s'imaginent même pas" [Los grandes crímenes no sólo no se sospechan: ni siquiera los imaginamos]. Comenta:

> Esto es totalmente correcto. La razón es que el crimen se vuelve más grave cuanto más se eleva del nivel animal y alcanza el espiritual. Del mismo modo, las pruebas

> desaparecen proporcionalmente. Los mayores crímenes descansan sobre combinaciones que, en términos lógicos, son superiores a la ley. El crimen se desplaza cada vez más del acto al propio ser de la persona, alcanzando finalmente un nivel en el que vive en el conocimiento puro, como un espíritu abstracto del mal. Finalmente, incluso el propio interés de la persona desaparece: el mal se hace por el bien del mal. El mal se celebra. A estas alturas ya no cabe la pregunta "Cui bono?": sólo hay *un* poder en el universo al que beneficia.67

Jünger pasa a describir los campos de aniquilación y habla de los "infernales maestros y aprendices que ejercen allí su oficio. Este es, sin duda, el paisaje donde la naturaleza de Kniébolos (Hitler) se manifiesta más claramente, de una forma que ni siquiera Dostoievski previó"(68).

Lo satánico se acerca tanto a nosotros que no podemos apartar la mirada de su cabeza de Medusa. Ha perdido toda "inocencia pagana". Agita su puño en la cara del Dios del Antiguo Testamento y del Nuevo. ¿Cómo hablar entonces del Hijo de Dios que "triunfa" sobre la muerte y el diablo? Más bien, con Pablo y Juan, debemos postular un juicio que tiene lugar después de la "redención", un juicio al final de los tiempos que será más severo que todos los juicios de Dios sobre Israel. "La ira de Dios" se abate sobre el hombre que no obedece al Hijo (Jn 3,36). Así pues, al menos por analogía, está justificado hablar de una "tragedia" escatológica en medio de la "victoria de Dios" (y hay que recordar que Dios es justo tanto en su misericordia como en su justicia); es una tragedia en la medida en que una parte del plan de Dios para el mundo ha fracasado, una parte de su creación ha resultado carente de sentido.

A este nivel nos encontramos con lo que en tiempos más recientes se ha denominado "teología del dolor de Dios", concepto que, todo hay que decirlo, tiende a oscurecer algunas otras perspectivas que en realidad lo superan. Según sus principales énfasis, parece pertenecer al contexto del "acto final, visto como tragedia", aunque algunos de sus defensores se resistirían a ser incluidos en esta categoría. En gran medida, sin duda, surge de una nueva conciencia de que en las imágenes medievales del Juicio, en los tímpanos sobre las puertas de las iglesias y hasta el *Juicio Final* de Miguel Ángel y las representaciones del infierno de Rubens, encontramos una visión del mundo que equipara la exhortación oportuna con la dogmática, neutraliza y, por tanto, objetiviza lo que es existencialmente inevitable y, al hacerlo, como ha dicho Barth, convierte al Dios victorioso en intocable, sublimemente superior a todo proceso mundial. En lo que

sigue expondremos estas teologías del dolor de Dios en sus diversos matices y luego, en la sección subsiguiente, recapitularemos lo que hay de cierto en ellas sobre la base de una visión más profunda. Esto mostrará que muchos elementos que se encuentran en estas teologías ya han trascendido el nivel de lo "trágico" y están en camino hacia la única visión que es crucial. La sección sobre el dolor de Dios constituye, pues, una transición hacia el análisis más detallado que le sigue.

4. El dolor de Dios

Los teólogos actuales, aun siendo conscientes del axioma tradicional de la inmutabilidad de Dios, y a pesar del peligro de volver a caer en la mitología, parecen no tener reparos en hablar del dolor de Dios. Esto está relacionado con un fenómeno que se da no sólo en el protestantismo, sino también en el anglicanismo, la ortodoxia y el catolicismo, a saber, el abandono de una teo-ontología griega del "Ser absoluto" y la adopción de la definición joánica de que Dios es amor. ¿Cómo podría un Dios de amor mantener su impasibilidad (*apatheia*) frente al pecado o (lo que es más) frente a la condenación potencial de algunas de sus criaturas, por no hablar del abandono de su Hijo en la Cruz? Que una voz, la de G. Martelet sobre el infierno, represente a muchas:

> Si Dios es amor, como nos enseña el Nuevo Testamento, el infierno debe ser imposible. . . . Y, sin embargo, si el amor de Dios no elimina nuestra libertad, sino que es el don que la corona, este amor no puede gozar de un éxito automático y previsible en el mundo. El amor que se da exige siempre ser recibido. . . . En este caso, el infierno, el rechazo total del amor, sólo puede existir para la persona que se fabrica continuamente un infierno. Es una imposibilidad divina que Dios se implique en un proyecto tan insensato, ni se puede hablar de que contribuya al triunfo de su justicia y restablezca así la gloria de su amor traicionado, como se ha sostenido con demasiada frecuencia. Así pues, si hay en Dios una reacción a la existencia del infierno -y cómo no habría de haberla-, debe ser de dolor y no de consentimiento; debe ser de dolor infinito y no de placer. Debemos atrevernos a decir esto: Cuando se rechaza el amor de Dios, es como si un hierro candente quemara su carne, marcándola para siempre. . . . En este punto, el dolor de Dios es tan insondable como su amor; frente al infierno, nuestro dolor no es más que el eco del suyo(1).

A primera vista, podría parecer que esta "susceptibilidad" de Dios, incluso la posibilidad de que sienta dolor, podría incluirse sin

dificultad entre los aspectos de la vida de la Trinidad que mostramos (en la primera parte de este volumen) como arquetipos de la creación. Sin embargo, tras una reflexión más profunda, esta conclusión no se desprende en modo alguno de manera natural. Al fin y al cabo, el "sufrimiento" con el que está familiarizada la criatura es algo muy distinto de ser "receptivo" y "dejar que las cosas sucedan". Por tanto, en un primer momento tendremos que ser extremadamente cautos con toda esta teología del sufrimiento divino; cualquier postura definitiva debe aplazarse por el momento.

Una vez que Dios es arrastrado al proceso total del ser, nuestro hablar del sufrimiento de Dios proporciona el contexto para la ulterior "oscura verdad de la muerte de Dios"[2]. Nietzsche continuará interpretando esto, ya no en el sentido de una intensificación última del sufrimiento divino, sino como la pérdida por parte de la humanidad de la experiencia de Dios; esta segunda interpretación no nos concierne en lo que sigue.[3] Sin embargo, la susceptibilidad de Dios, su dolor (que llega hasta el límite mismo de su muerte), no pueden descartarse como contrarios a la revelación, porque la idea de Dios sufriendo dolor se apoya en afirmaciones bíblicas y, en particular, veterotestamentarias; en cuanto a la noción de "muerte de Dios", es actual como afirmación cristológica desde la primera época patrística y fue debatida en los siglos V y VI en el contexto de la fórmula "Uno de la Trinidad ha sufrido" (y ha muerto). En consecuencia, debemos hacer un breve repaso de los antecedentes de la teología moderna.

a. En el ámbito bíblico

α. *La Antigua Alianza y los rabinos*. El Dios de la Antigua Alianza es susceptible de dolor en su relación con Israel a causa de las infracciones de éste a la Alianza. "El Señor se arrepintió de haber hecho al hombre sobre la tierra, y le dolió hasta el corazón" (Gn 6,6). "Ellos . . provocaron al Santo de Israel" (Sal 78,41). "Pero se rebelaron y contristaron a su santo Espíritu" (Is 63,10). Le "provocan a ira" (Dt 4,25), le "fatigan" (Is 7,13). El corazón de Dios parece retorcido por emociones contradictorias: por una parte, hay una cólera dolorosa y, por otra, amor, y este último debe vencer la cólera en su interior (en sus "entrañas"): Oseas 11:8-9; Jeremías 31:2c[4] Muchos pasajes apuntan indirectamente al dolor por parte de Dios: el matrimonio simbólico sugerido a Oseas, el "desconcierto" de Yahvé (Os 6:4), su lamento explícito (Os 4:6, etc.), y el hecho de tener que abandonar y entregar a

su amada: "He abandonado mi casa [es decir, la tierra], he dejado mi heredad; he entregado a la amada de mi alma en manos de sus enemigos" (Jr 12,7).

En los escritos rabínicos este "dolor de Dios" experimenta un vigoroso desarrollo, cuyos detalles nos son familiares hoy en día[5]. Hay unos ochenta pasajes en los que Dios aparece llorando, lamentándose o haciendo gestos de dolor o rituales de duelo, principalmente a causa de la destrucción del primer y segundo Templos. En el incendio del Templo, Dios dice: "He quemado mi casa, destruido mi ciudad, llevado a mis hijos al exilio entre los gentiles; ahora me siento solo. ..."[6] El lamento de Dios también puede tener un alcance más amplio: puede incluir el destierro de Adán y Eva del paraíso, el Diluvio, las muertes de Aarón y Moisés, la necesidad de castigar al hombre pecador, los sufrimientos del final de los tiempos, etc. Como resultado de su Alianza, Dios está ligado a Israel de una manera que le causa dolor: "Ay de mí, que he hecho este juramento. Y ahora que lo he hecho, ¿quién me librará de él?"(78) En estos escritos posteriores, en contraste con el Antiguo Testamento, tenemos un mayor énfasis no sólo en las expresiones externas del dolor de Dios, sino también en su impotencia ante los corazones pecaminosamente endurecidos y la mala fortuna resultante.

ß. *La Nueva Alianza*. Teniendo en cuenta estos textos del Antiguo Testamento, cuando nos encontramos con el llanto de Jesús sobre Jerusalén, su cólera (¡en Marcos!) o su exasperación (Mt 17,17) y, sobre todo, sus palabras de abandono por parte de Dios (Mc 15,34; Mt 27,46), no debemos apresurarnos a restringir tales expresiones a su "naturaleza humana": al fin y al cabo, ¿no son una revelación del "corazón" de Dios? Esto abre la posibilidad de considerar la "humanidad de Dios":(9) aquí, más que en el Antiguo Testamento, el hombre entero con su naturaleza corporal, el lenguaje de sus emociones, el simbolismo de sus gestos, sus alegrías, dolores, heridas y su morir, se convierte en el medio en el que Dios "se declara". La mediación eucarística del Verbo encarnado hace que este nuevo lenguaje sea una realidad constantemente vibrante, inteligible y actual para los creyentes.

b. Los Padres

α. *Dios es a la vez impasible y (en el Hijo) pasible*. En tiempos más recientes ha habido muchos ataques a la idea patrística de un Dios que es inmutable y no está sujeto al sufrimiento (o más bien, a la pasión,

al pathos), siendo la principal objeción que los Padres tomaron el concepto de *apatheia* y *ataraxia* divinas de la filosofía griega y lo importaron al ámbito totalmente diferente del pensamiento bíblico.(10) Tenemos que abordar todo este tema a un nivel mucho más profundo.

a. Los primeros cristianos (sin duda al igual que Platón, Aristóteles, los estoicos, los medievales y los neoplatónicos) tuvieron que adoptar una posición frente a las nociones mitológicas de dioses sufrientes y mudables y, sobre todo, tuvieron que contrarrestar una interpretación mitológica de la Encarnación de Dios en Cristo. Si Cristo era Dios, y por tanto en su forma humana un *Deus passibilis*, era necesario aferrarse con mayor energía a la impasibilidad de la naturaleza divina. Este es el origen de las fórmulas que hablan de "el Impasible que sufre por nosotros"11.

b. Sin duda, algunos Padres defendieron *la apatheia* de Dios de un modo que muestra la influencia de la filosofía griega, como encontramos, por ejemplo, en el tratado filosófico "Sobre la inmutabilidad de Dios"12 (Clemente de Alejandría, Agustín). Pero en los Padres, en general, cuando tales afirmaciones han de tomarse como expresiones de la fe cristiana, se equilibran con otras que hablan del Dios vivo, de la libertad de Dios para comunicarse a sí mismo, de sus sentimientos hacia el hombre.(13) Que tales afirmaciones puedan conciliarse explícitamente con la *apatheia* de Dios depende de lo que los Padres consideren como lo opuesto a *la apatheia* (ya llegaremos a esto). Pero si tomamos en serio pasajes como Romanos 8:32 y Juan 3:16, encontramos que al menos se atribuyen a Dios piedad y misericordia, atributos que están detrás del sufrimiento humano del Hijo.14

Donde la naturaleza divina posee *la apatheia* como cualidad inalienable, los sufrimientos de Cristo sólo pueden localizarse en su naturaleza humana (posición antioquena).15 En este caso la naturaleza divina *adopta* este sufrimiento (Cirilo de Alejandría, los alejandrinos). (17 16) La etapa preliminar de esta enseñanza es la de Clemente de Alejandría, que dice que Cristo sufre en la carne, mientras que en el Espíritu es *apathēs*.Esto, sin embargo, sólo puede entenderse correctamente cuando sabemos cómo veían los Padres lo contrario de *la apatheia*, es decir, cuál es la relación entre *el pathos* y el cuerpo.

c. Antes, sin embargo, una breve nota: al decir que, en Cristo, la Divinidad había sufrido, ni los monárquicos (Noeto, Práxeas, Sabelio)

ni los apolinaristas (que consideraban al Logos como "en esencia" ligado a la carne) ni los monofisitas querían subordinar seriamente la naturaleza de Dios al sufrimiento del mundo. Lo que tenemos aquí son intentos de enunciado cristológico formal, aunque desde puntos de vista muy diferentes, en ausencia de reflexión sobre sus implicaciones metafísicas (o mitológicas).

ß. *Lo contrario de "apatheia"*. ¿Por qué los Padres insisten tanto en la *apatheia*? Esto queda claro una vez que entendemos lo que los griegos entienden por *pathos* y por qué tienen que mantener su distancia tanto de Dios como -en gran medida- del Hijo encarnado. Sin embargo, pathos significa muchas cosas y presenta una pluralidad de aspectos.

a. *El pathos* puede entenderse como alguna desgracia externa, contraria a la voluntad de una persona. Esto no puede aplicarse en absoluto a Dios: cuando decide libremente sufrir como hombre, su sufrimiento (Pasión) resulta de una vigorosa "acción" mediante la cual "socava" y destruye tanto el sufrimiento como la muerte. Esta es la afirmación central del diálogo "Sobre la incapacidad y la capacidad de Dios para sufrir"[18] atribuido a Gregorio Taumaturgo. Las preguntas detalladas -¿Puede Dios sufrir si así lo desea? Si no puede, ¿no implica esto una limitación de su voluntad? anticipan la solución propuesta por Karl Barth. Si Dios, dice Gregorio, quiere salvar a los hombres eligiendo libremente el sufrimiento, sufre impasiblemente; puesto que sufre libremente, no está sujeto al sufrimiento, sino que es superior a él.

De esta exposición clara podemos pasar a la menos clara de Hilario. Hilario está probablemente animado por una intuición similar, pero su idea de que el cuerpo de Cristo no tenía necesidades naturales tiene un timbre docetista. Según Hilario, el Encarnado siente los dolores corporales, pero sin sufrirlos; "está entregado, según la naturaleza humana, a la experiencia de los movimientos corporales, pero no es tocado por el daño del sufrimiento"(19)."[19] Tal vez sea éste el lugar para mencionar el caso (bastante diferente) del monofisita Juliano de Halicarnaso, quien decía que el cuerpo de Jesús, que es "per se" incapaz de sufrir debido a su unión con la Divinidad, experimenta el sufrimiento sólo a causa del libre albedrío del Hijo.[20]

b. *El pathos* puede verse más claramente como una conexión necesaria con el pecado. En este caso, el pecador se aleja inevitablemente de Dios y de Cristo. Encontramos este punto de vista,

en embrión, en Atanasio, para quien el *pathē* es uno con el *phthor*? que invadió la naturaleza como resultado del pecado de Adán y del que somos liberados por el sufrimiento de Cristo en la carne.21 Este punto de vista es aún más claro en Gregorio de Nisa, que no considera cosas como nacer, crecer, la aceptación de alimento (que no conducen al pecado) como parte del pathē, propiamente dicho (*kyriōs*); más bien, estas cosas pertenecen al funcionamiento (*ergon*) de la naturaleza creada, que mantiene a los seres compuestos en armonía por medio de múltiples vicisitudes. "El verdadero *pathos*, sin embargo, es una enfermedad de la capacidad de elegir". Lo que Cristo asume, sin pecado ni inclinación al pecado, es la curación de nuestra caída desde dentro; toca nuestra enfermedad como lo hace un médico. Gregorio añade que debemos ver, en toda esta *oikonomia* del Hijo, la *philanthropia* del Padre(22).

Máximo el Confesor continúa la enseñanza de Gregorio: los *pathē* naturales "no son censurables", y allí donde están mancillados por el mal deseo pueden ser purificados y hechos útiles al alma.23 *La philautia*, el pecado fundamental, es la raíz de todos los *pathē* malos. (24) Así, Juan Damasceno puede concluir definiendo el *pathē* como un "movimiento impartido a la naturaleza desde fuera"(25)-que es, por tanto, inaplicable a la divinidad;(26) sin embargo, el Encarnado puede sufrir el *pathē* natural, sin culpa (tanto porque es hombre como porque su voluntad divina así lo desea expresamente o lo permite).27 Esto introduce el tema anterior del sufrimiento sobre la base de una voluntad previa "activa": en Cristo, lo que es genuinamente natural es también sobrenatural, "pues nada vemos constreñido en él, sino que todo lo que hace lo hace libremente."

Por último, cuando Agustín describe las "*pasiones*" sobre todo como un "movimiento del espíritu contra la razón", una "*perturbatio*"(28) -aunque admite que la ira y la pena pueden servir a fines morales (*in usus justitiae*)-, está claro que Dios sólo puede ser *impassibilis*: en Él, el pesar, la misericordia, la paciencia no son más que la expresión de su actitud constante, que es todo lo contrario de la insensibilidad ("immanitas in animo, stupor in corpore. . .: quis hunc stuporem non omnibus vitiis judet esse pejorem?")(29). .: quis hunc stuporem non omnibus vitiis judicet esse pejorem?").29 La misma solución se aplica al Hijo encarnado: "cuius et infirmitas fuit ex potestate".(30)

γ. *"Pathos" en el Dios impasible*. Teniendo en cuenta las distinciones que los Padres introducen en este punto, dejando claro hasta qué punto se distancian *de la apatheia* de la filosofía griega, podemos ver

que algunas de las atrevidas expresiones utilizadas por Orígenes son menos aisladas de lo que podría parecer a primera vista. Partiendo de la capacidad humana de conmoverse ante la aflicción ajena, el teólogo alejandrino atribuye *la passio* de la piedad al Hijo eterno: Si no hubiera sentido piedad, en la eternidad, por nuestro lamentable estado, no se habría hecho hombre y no se habría dejado crucificar: "Primum passus est, deinde descendit. ¿Quae est ista quam pro nobis passus est, passio? Caritatis est passio". Si esto es verdad del Hijo, debe serlo también del Padre: ¿Acaso no "sufre de algún modo" también Él, el sufriente y misericordioso? En su Providencia debe sufrir a causa del sufrimiento de los hombres (*passionem patitur humanam*), como el Hijo sufre nuestras *pasiones*. Ipse pater non est impassibilis. Si rogetur, miseretur et condolet, patitur aliquid caritatis et fit in iis, in quibus juxta magnitudinem naturae suae non potest esse, et propter nos humanas sustinet passiones"[31] Estas últimas palabras muestran que Orígenes ve con mucha precisión la paradoja entre la *apatheia* de Dios en sí mismo y su susceptibilidad en la economía que ha establecido. Ya en *el Peri Archon* rechaza la *apatheia* de los filósofos que dicen "Deum penitus impassibilem atque his omnibus carentem affectibus sentiendum"; cuando, para explicar el sentido literal, apunta al "*spiritualem intellectum"*, no utiliza en absoluto la "alegoría" como vía de escape: como conviene a la analogía en cuestión, busca una afirmación sobre Dios "sicut intelligere de Deo dignum est".[32]

δ. *Conclusión*. Hoy en día, quienes hablan de la "inmutabilidad de Dios" se apresuran a distanciarse de la doctrina patrística *de la apatheia* de Dios.(33) Lo anterior ha mostrado, sin embargo, cuán matizado es el pensamiento y la enseñanza de los Padres, y cómo, en gran medida, convergen en una doctrina defendible *del pathos* de Dios. Las siguientes posiciones son axiomáticas e irreductibles: No puede haber *pathos* en Dios si por ello entendemos alguna influencia involuntaria del exterior. O, por decirlo positivamente, Dios (y esto vale también para el Encarnado) sólo puede ser "pasivo", sujeto a *passio*, si esto concuerda con alguna decisión previa, "activa", libre. Además, formas de la eterna vida divina como la misericordia, la paciencia, etc., pueden entenderse por analogía con las emociones humanas, pero esto no debe implicar atribuir "mutabilidad" a Dios. Tampoco es correcto -y muchos teólogos católicos han seguido a los teólogos protestantes en esto- restringir la inmutabilidad de Dios a su actitud de fidelidad a la alianza dentro de la dispensación que ha

establecido: la Biblia, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, mira *a través de* su actitud y discierne más allá de ella una cualidad de la Divinidad como tal.

Los teólogos de épocas posteriores tendieron a concebir la impasibilidad de Dios de forma más estrecha que los Padres. Puesto que una relación real sólo puede existir desde el lado de la criatura hacia Dios, y no desde el lado de Dios hacia la criatura,(34) las "reacciones" bíblicas de Dios ante la conducta humana se convierten en meros antropomorfismos, y cualquier implicación de Dios en la historia parece muy cuestionable. Ahora la piedad de Dios parece localizarse sólo en su efecto en el mundo, mientras que Él mismo no puede ser tocado por el estado lastimoso de la criatura.(35) Una reflexión más profunda sobre la enseñanza de la *relatio rationis* entre Dios y la criatura podría disipar la impresión de que Dios es distante -pues, después de todo, Dios es en el sentido más concreto el Creador de toda la realidad creada.36 Sin embargo, cuanto más se examinaban los textos bíblicos, más parecían -particularmente a los oídos modernos- proclamar algo completamente diferente de la impasibilidad del Ser Divino. De ahí que sea totalmente comprensible la reacción en su contra en los siglos XIX y XX, así como los intentos de construir una "teología del dolor de Dios" seria.

c. La Edad Moderna

α. *Enfoques teológicos*. La solución patrística basada en *la communicatio idiomatum* bastó para la Edad Media y la Reforma, hasta el punto de que fue posible hablar con Tertuliano del *Deus crucifixus*1 y cantar, con las palabras de un himno, que "Dios mismo yace muerto". (2) La situación será diferente con la teoría de los kenoticistas alemanes del siglo XIX (principalmente G. Thomasius, F. H. R. Frank y G. Geft): escribiendo en la estela de Hegel, introducen una kénosis soteriológica en la Divinidad y, junto con ella, introducen también el cambio y el sufrimiento(3), al igual que hizo la teología inglesa del dolor de Dios4 que comenzó hacia finales de siglo. Los kenoticistas alemanes consideran como condiciones previas de la Encarnación del Hijo: sus limitaciones autoimpuestas (es decir, su renuncia a los atributos de su divinidad en cuanto afectan al mundo: Thomasius), la "reducción ('despotencialización') de su conciencia divina" al nivel de una conciencia humana (Frank), y la renuncia total a su conciencia eterna de sí mismo (Geß). Todo ello implica algo así como una "muerte de Dios" dentro de Dios mismo. Los teólogos ingleses insisten

más en la influencia del pecado en Dios: no sería perfecto si no sufriera a consecuencia del pecado, ya sea en su esencia o en la Persona del Padre en particular, que es el primero en sufrir (es decir, antes que el Hijo: Bushnell) y en todo caso sigue sufriendo junto con el Hijo sufriente ("impasibilidad de Dios". . es la herejía más grande que jamás ha mancillado el cristianismo: D. White). Muchos de ellos se encaminan hacia la formulación que tendrá su máxima expresión, posteriormente, en Karl Barth. Antes, sin embargo, debemos examinar brevemente la obra de Hegel, que constituye la fuente en parte patente, en parte latente, de estos intentos teológicos.

ß. *El planteamiento de Hegel*. La filosofía de Hegel, en la que se propone conscientemente recoger los tesoros de la revelación cristiana desechados por la Ilustración e integrarlos (junto con las razones del rechazo ilustrado) en su síntesis, se describe a menudo como una cristología filosófica omnicomprensiva. En la célebre conclusión de *Fe y conocimiento* (1802), Hegel observa que el sentimiento de que "Dios mismo ha muerto" había introducido un "dolor infinito" en la "educación" del género humano a causa de la abstracción de la "religión de la razón" de la Ilustración. Hegel quiere ahora recuperar este "dolor infinito" e incluirlo como un "elemento" más en su idea de Dios; así reconstituye "el sufrimiento absoluto o el Viernes Santo especulativo que antes (!) era algo histórico, en toda la verdad de su dura impiedad. . porque el aspecto imperturbable. . de la filosofía dogmática. Una frase del prefacio a la *Fenomenología del espíritu* (1807) puede bastar para esclarecer brevemente esta ambición constante de Hegel: "De modo que es muy posible considerar la vida de Dios y el conocimiento divino como el amor jugando consigo mismo; pero esta idea, privada de la gravedad, el dolor, la paciencia y la agonía de lo negativo en ella, se hunde al nivel de un insípido sentimiento piadoso"[6] Incluso el "doloroso sentimiento. . que Dios mismo está muerto" debe integrarse en la idea de Dios.[7] Podemos preguntarnos si Hegel superó realmente este punto de partida (cf. sus conferencias sobre "filosofía de la religión" de 1824, 1827 y 1831) y se acercó a la teología cristiana, en cuyo caso podríamos distinguir "tres formas estructurales de la teología hegeliana".[8] Deberíamos ser lentos a la hora de aceptar que hubo algún cambio esencial del esquema de Hegel, sobre todo porque, por razones políticas, Hegel, ya anciano, tenía que evitar dar pábulo a una interpretación atea de su filosofía de la religión,[9] aunque Ludwig Feuerbach, en su disertación, ya había descubierto el ateísmo en Hegel en 1828.[10]

Esencialmente, por tanto, el planteamiento de Hegel, incluido su discurso sobre la "muerte de Dios", es "doble, por no decir ambiguo"(11). Por un lado, intenta interpretar a Dios filosóficamente como un proceso necesario y, por otro, interpretarlo teológicamente como autorrevelación y entrega "libres" (en Cristo)(12). En otras palabras, quiere ver la "religión absoluta" como algo que a la vez *permanece* y, sin embargo, en el conocimiento absoluto, es *superado*. O también quiere entender los elementos de finitud en el mundo -como el dolor y la muerte- como realmente presentes en Dios y al mismo tiempo como elementos que han sido trascendidos. Sin embargo, el énfasis principal está en la idea de que cualquier "absoluto" que no conozca el sufrimiento y la muerte está "sin vida y solo";(1315); para ser "divino",14 para ser el Dios vivo, debe pasar por la experiencia de la muerte.En Hegel, la Resurrección nunca es el acontecimiento histórico tal y como lo cuentan los Evangelios, sino la conciencia viva de la comunidad, el Espíritu (Santo), el autoconocimiento concreto del Espíritu.

La insuperable ambivalencia de este planteamiento es aún más tangible en una observación final de la *Filosofía de la Religión*. "Un himno luterano dice que 'Dios mismo está muerto'; esto expresa la conciencia de que lo humano, lo finito, lo frágil, lo débil y lo negativo son todos rasgos de lo divino. Todo esto está en Dios mismo; la alteridad, la finitud, la negatividad no están fuera de Dios. . son un elemento de la propia naturaleza divina. Por supuesto, se trata de la idea de la Trinidad, indisolublemente unida a la Cruz y a la muerte de Cristo; sin embargo, todavía podemos preguntarnos si Cristo debe ser considerado, por una parte, como el acontecimiento histórico único o, por otra, como la "representación" necesaria y más elevada de la ley más general del ser.

γ. *Teologías que hablan de dolor y muerte en la esencia de Dios*. En Hegel desempeña un papel central la "muerte de Dios" (como negación del mero "ser-en-sí" del Absoluto). El único otro autor que retoma este tema de manera relevante para la teología es Gerhard Koch. Por lo demás, esta expresión se la apropian los hegelianos de izquierda y, como hemos visto, Nietzsche; en adelante la utilizarán como consigna para la extinción psicológica de la idea de un Dios que nunca ha existido. Este cuadro no cambia esencialmente en el espectro de las teologías de la "muerte de Dios" de finales del siglo XX. Las pasaremos por alto aquí.17 Sin embargo, mientras que Hegel habla con menos frecuencia del dolor de Dios, es la discusión teológica sobre *este* tema

(y sobre la "muerte" de Dios tal como surge en *este* contexto) la que pasa ahora a primer plano. En esta "teología del dolor de Dios" se aprecian diferencias considerables, según cómo y dónde se sitúe este dolor en la relación de Dios con el mundo. El primer grupo ve la *esencia de Dios* coinvolucrada, a la manera hegeliana, en el proceso del mundo.

EL DIOS (TRINITARIO) CRUCIFICADO DE JÜRGEN MOLTMANN. Moltmann, a quien debemos volver en este punto, se esfuerza por reinterpretar a Hegel remontando su pensamiento a los orígenes de la Reforma *luterana*, del mismo modo que Barth se esforzó por reinterpretar a Schleier-macher a partir de los orígenes *reformados*. Desarrolla su doctrina de la Trinidad (entendida a la manera hegeliana) sobre la base de la *diástasis* última entre Padre e Hijo en la Cruz y, al hacerlo, adopta en gran medida la "ambivalencia" de Hegel, es decir, sin el dolor y la muerte de la Cruz no puede haber Trinidad en absoluto.18

En primer lugar, Moltmann convoca a testigos de la historia que, en parte, abogan por una "teología universal del dolor, que podríamos calificar de panenteísta"; "Dios y el mundo están entonces implicados en un proceso redentor común",19 lo que significa que la historia humana es "al mismo tiempo la historia de la pasión de Dios".20 A continuación, opta por una conexión entre la historia del mundo y la historia de Dios que no es ni un proceso necesario ni depende puramente de la buena voluntad de Dios (opinión que atribuye a Karl Barth): "21 Más bien deberíamos suponer que el mundo debe su existencia a un "desbordamiento libre de su bondad"; "Dios se comunica a otros seres, no por compulsión ni por una resolución arbitraria, sino por el placer interior de su amor eterno", pues "lo semejante no basta para lo semejante"."(22) Dios tiene una "pasión por el Otro", una "sed interior y un anhelo por el Otro, que es el objeto del amor último e ilimitado de Dios".23 Pero como, al final, este "Otro" es el Hijo que carga con todo el pecado del mundo en la Cruz, el proceso trinitario (en toda su "gravedad") y el proceso mundial parecen coincidir: "Esto significa que la creación del mundo y de los seres humanos para la libertad y la comunión está siempre ligada al proceso de *liberación de Dios* de los sufrimientos de su amor"24 La *processio* "inmanente" del Hijo (dentro de la Trinidad) se identifica con su *missio* "económica"25 Así hemos llegado al punto de vista de Hegel en su *Fenomenología*.

Es evidente, sin embargo, que *no* es esto lo que Moltmann quiere decir: más bien quiere poner de relieve el otro lado, cristiano, de

Hegel. Así, parece insistir claramente en que es el mundo, y no el Hijo,[26] la creación de Dios; de ahí que "haya que mantener y subrayar la distinción entre el proceso del mundo y el proceso trinitario interior";[27] "la relación trinitaria del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo es tan amplia que toda la creación puede encontrar en ella espacio, tiempo y libertad"." (28) Pero la ambivalencia hegeliana permanece; en varias ocasiones, por ejemplo, advierte al lector que no entre en polémicas contra la doctrina neoplatónica de las emanaciones. (29) El dolor del abandono de Jesús por Dios en la Cruz se debe a que Dios se ha abandonado a sí mismo: "¿Por qué te has abandonado *a ti mismo*?"(30) Aquí encontramos a Hegel de acuerdo con Lutero: "Dios sólo [!] se revela como 'Dios' en su opuesto: la impiedad y el abandono por parte de Dios. En concreto, Dios se revela en la cruz de Cristo abandonado por Dios"[31] Si fuera posible restringir la palabra "revelado" al significado "revelado para el mundo, para la Iglesia" -y Moltmann no habla de que Dios se revelara en el Antiguo Testamento- se acercaría, como aproximación, a la interpretación que finalmente presentaremos como propia. Lo mismo cabe decir del pasaje que ya hemos citado: "La 'bifurcación' en Dios debe contener en sí toda la agitación de la historia. . . . Si se describe la vida de Dios dentro de la Trinidad como la "historia de Dios" (Hegel), esta historia de Dios contiene en sí todo el abismo del abandono de Dios, la muerte absoluta y el no-Dios"[32] Esta afirmación, sin embargo, necesita algunas aclaraciones.

EL DIOS MORIBUNDO Y NACIENTE DE GERHARD KOCH. Koch es consciente de que su posición es aislada; por un lado, está "peligrosamente cerca de la afirmación moderna de que 'Dios ha muerto'",(33) y, por otro, es sospechoso de haber hecho "un pacto con el mito".[34] Se resiste enérgicamente a ambos puntos de vista. La suya comienza con un severo rechazo de un Dios alejado del mundo e independiente de él, que está sentado en majestad y existe para sí mismo, es decir, el Dios del pensamiento griego y de la escolástica, particularmente en su fase tardía y nominalista.[35] Pero también rechaza al Dios de Hegel, para quien "lo particular" no tiene "ninguna significación" frente a lo universal, "salvo en la medida en que debe perecer".(3637) También rechaza al Dios trascendente de Karl Barth.El axioma fundamental de Koch es el de Lutero: "Todo conocimiento de Dios procede únicamente de su Palabra", de su Cristo crucificado y resucitado. Por eso "se opone a todas las ideas y opciones que sitúan a la razón por encima de Dios. Él [Lutero] no reconoce el conocimiento natural; ciertamente sabe que

hay un Dios, pero no sabe quién y qué es"[38] Como Creador, Dios es *Deus absconditus*, pero también se convierte en un Dios oculto para el Redentor en la Cruz: "los dos modos de ocultamiento exigen ser distinguidos, pero resisten resueltamente cualquier intento de separarlos": Dios quiere ser conocido, debe ser conocido, precisamente *en el* sufrimiento y la muerte. En este punto, Koch quisiera liberar a Lutero de su voluntarismo (que consideraba evidente la existencia de un Dios autosubsistente) y situarlo en la actualidad,[39] ya que el hombre de hoy, completamente autónomo, trata al mundo "como si Dios ya no existiera".[40] Ya no podemos refugiarnos en un "Dios intemporal"; Cristo es la única Palabra normativa de Dios sobre sí mismo, y el Crucificado lucha con el Dios que desaparece. Así, tenemos que enfrentarnos seriamente a la imagen veterotestamentaria del Dios que "camina con" su pueblo por su senda, se sumerge con él en el Exilio y "sucumbe por el camino"; debemos llegar a ver que "Dios y la muerte van juntos"[41] "Él mismo aparece en la muerte, en la impotencia de su poder divino"[42] "La muerte es inmanente a la creación, como lo son su advenimiento y su desaparición. . . . Esta creación en movimiento [es] simultáneamente el movimiento del Creador. . . . Aquí vemos al Dios real yendo a su muerte con dolor y absoluta seriedad. . . . En él el Padre ya no puede ser incólume, ya no puede ser inmutable". Por tanto, el Hijo moribundo está unido al Padre más íntimamente que nunca. Pero "¿significa esto que Dios perece como perecen las cosas temporales? . . Entonces la muerte sería el verdadero Dios". No. La muerte de Dios es un modo de su ser en y estar con su mundo, y la muerte tal como el mundo la conoce está contenida en él y -bajo el signo de la Resurrección de Cristo- superada. (43) "En las insondables fases de la historia, en sus comienzos y finales, en los insondables morires de Dios en la historia, la fe trinitaria afirma la resurrección de Dios hacia ese destino donde el camino de la transitoriedad se revelará, desvelado, como 'Dios todo en todos'."[44]

Este "hegelianismo luterano" se encuentra en el filo de la navaja: sumerge deliberadamente la vida de Dios (incluida su muerte) en el ser y el morir del mundo, al tiempo que desea distinguirla, *dentro de* esta inmanencia, del vivir y el morir tal como el mundo los conoce. Materialmente esto logra un cierto distanciamiento de Hegel, pero formalmente su "ambivalencia" permanece. En resumen, el modelo para ver el dolor y la muerte *en* Dios sigue siendo el dolor y la muerte *fuera de* Dios en el mundo, y esto no puede evitar el peligro de la mitología, a pesar de las protestas de Koch.

 Mientras que Moltmann y Koch no pueden concebir un Dios sin mundo, el pensamiento de Kitamori parte, como el Evangelio, del hecho de un mundo lleno de dolor, un mundo que, por culpa del hombre, es pecador. Se remonta a conceptos del Antiguo Testamento (Jer 31:20: "Mi corazón anhela [con dolor]" la misericordia para con el pecador)1 que se agudizan en la Cruz de Cristo, que encuentra su exposición más pura en Lutero, pero que también encuentra una importante comprensión preliminar en el alma de Japón.2 Al igual que los dos autores anteriores, critica a Hegel por no dar la importancia adecuada (en el "conocimiento absoluto") a la teología del dolor de Dios.(4 35) El dolor de Dios es inmanente al dolor del mundo (¡lamenta que la tragedia griega no influyera en los Padres de la Iglesia!),pero puesto que el dolor del mundo tiene sus raíces en el pecado, y Dios está empeñado en tratar con el pecado, el dolor de Dios al mismo tiempo trasciende el dolor del mundo, "lo envuelve" y "lo sujeta".

El dolor de Dios tiene dos aspectos. El primero se basa en el hecho de que, puesto que le es hostil, Dios está obligado a enfrentarse al pecado con su cólera, pero debe hacer que esta cólera sea superada por su amor al pecador, en fidelidad a la Alianza. El segundo aspecto está "necesariamente" implícito en el primero: para hacer posible esta dolorosa transición de la ira al amor, es decir, para justificar al pecador y amarlo, Dios debe hacer lo más doloroso imaginable según nuestra comprensión mundana: debe enviar a su propio Hijo al sufrimiento y a la muerte.6 Al igual que Moltmann, Kitamori toma la Cruz como punto de partida: "El ser de Dios sólo puede entenderse a partir de la palabra de la Cruz"; ésta es la afirmación primaria, frente a la cual "la generación del Hijo por el Padre es secundaria, necesaria. El Dios del Evangelio es el Dios-Padre que deja morir a su Hijo; al hacerlo, sufre dolor"8: "*En primer lugar,* el dolor de Dios es su voluntad de amar a los que no son amables. En (10). *segundo* lugar, el dolor de Dios es su voluntad de permitir que su propio Hijo amado vaya a la muerte"9. "El primero da testimonio del dolor de *Dios*, el segundo del *dolor* de Dios"En la medida en que el pecador cae bajo la justa ira de Dios, el infierno está en Dios11, pero la señal de que este infierno ha sido vencido es el descenso de Cristo a los infiernos(12).

La visión del pecado de Kitamori surge de la influencia que ejercieron sobre él la escuela budista de Kioto (Nishido, Tausbe, Hatano) y Lutero:13 el pecado es el amor que se aferra a sí mismo, que es y produce dolor. Este amor es un atributo esencial del hombre en el

mundo; el cristiano que conoce el dolor desinteresado del amor que se encuentra en Dios debe limpiar el amor mundano de su egoísmo. Debe hacerlo poniendo su propio dolor al "servicio" del dolor de Dios(1415)hasta que "nuestro dolor se convierta *en símbolo* del dolor de Dios"Se trata de una entrega de sí mismo (que va más allá de la mística budista) que combina mística y ética en un "*condolere"* paulino con Dios.

Kitamori ve una preparación para esta teología -una preparación que considera indispensable "para todo el mundo"- en la "*tsurasa"* de las grandes tragedias japonesas del periodo Tokugawa (1600-1868). Aquí, en el espíritu del Bushido, la ética de los samuráis, la lealtad al Príncipe significa estar dispuesto a sacrificar la posesión más querida, por ejemplo, el propio hijo.16 Sin embargo, Kitamori también es consciente de las limitaciones de esta preparación: "Incluso la tragedia japonesa desconoce el dolor asociado a ese amor que ama a alguien indigno de amor e incluso llega a amar al propio enemigo"(17).

Hay que decir, a modo de crítica, que Kitamori sitúa muy enfáticamente el dolor de Dios en su "esencia", mientras que, dice, "en la doctrina ortodoxa de la Trinidad la 'esencia' de Dios se ha convertido en una esencia que ha perdido su esencia"." 18 Resulta difícil ver, ante este tipo de afirmaciones, qué quieren decir expresiones como "la decisión divina de llevar a cabo la redención" o "Dios enfermó en su relación con el mundo". 19 Si nuestra reflexión procede (como en el caso de Moltmann) exclusivamente desde la perspectiva de la Cruz, la libertad divina para crear el mundo se vuelve cuestionable (al igual que Moltmann la cuestiona). En Kitamori, además, contrariamente a Moltmann y Koch, la resurrección de Jesús no tiene ningún papel que desempeñar; la religión cristiana atiende exclusivamente al dolor de Dios.20

Si queremos ir más allá de las insuficiencias de estos puntos de vista, tenemos que hacer dos cosas. En primer lugar, debemos garantizar la libertad de Dios en su compromiso con el mundo creado y, en particular, con la Alianza. Esto, además, es insuficiente a menos que -en segundo lugar- podamos identificar, en la Trinidad, la base para atribuir a Dios cosas como el dolor y la muerte. Lo que tienen en común las siguientes sugerencias es que, evitando una confusión de Dios y el proceso del mundo, atribuyen a Dios, impasible en su esencia, una pasibilidad que él mismo ha querido.

δ. *Esbozos de la teología de la creación y de la alianza*

BERTRAND R. BRASNETT: "EL SUFRIMIENTO DEL DIOS IMPASIBLE". En su título, *El sufrimiento del Dios impasible*, del episcopal escocés B. R. Brasnett,(1) repite la fórmula patrística; pero engloba bajo este epígrafe todos los problemas modernos. Su principal preocupación es la relación interna entre Dios, que es absoluto y crea con total libertad, y su creación, que está planeada desde toda la eternidad y también (en el hombre) opera libremente; por consiguiente, su ensayo (que incluye un tratamiento de la Encarnación y del Espíritu Santo) puede considerarse como un ejemplo de estudio de la "teología de la creación". En la medida en que la voluntad de Dios para el mundo permanece inquebrantablemente constante frente a todas las vicisitudes y contempla siempre el bien, Dios debe ser llamado "impasible". Así lo exige todo sentimiento religioso.2 Pero como Dios está profundamente implicado en su creación, que se le resiste pecaminosamente, ésta lo hace pasible, ya que, por así decirlo, se ha entregado a la obra de sus manos.(4 3) Contra el barón von Hügel, afirma que no basta con postular una mera "simpatía sin sufrimiento".La encarnación del Hijo, y quizá aún más el dolor oculto del Espíritu Santo5 ("pues el Espíritu Santo es el Señor del Dolor") prueba que toda la Trinidad está implicada en la obra de la creación. Además, como Dios sabe siempre de antemano lo que le espera en su obra, "depende de su creación", no desde fuera, por así decirlo, sino a partir de su propia y libre concepción de la misma; y de ahí que le cause sufrimiento.6 Hoy es imposible volver a la idea de un Dios impasible ante el sufrimiento de su mundo (haya sido o no desencadenado por el pecado)7 -aunque sólo podamos hablar por analogía del misterio del dolor de Dios-8, pues el sufrimiento de Dios al concebir, contemplar y volver a contemplar su mundo es parte integrante de su bienaventuranza. Por consiguiente, si el ideal último del hombre es la participación en la bienaventuranza divina, tendremos que corregir nuestra noción de esta "bienaventuranza eterna"9; y al hacerlo tendremos que ir más allá de la célebre intuición de Orígenes, donde dice que todo el cielo no puede alcanzar la bienaventuranza perfecta "hasta que yo, el más pequeño de todos los pecadores, me haya convertido"(10). Tampoco el sufrimiento puede permanecer como un aspecto en la bienaventuranza que se "eleva" negativamente-positivamente, "colóquese el dolor tal como es. . en la más alta bienaventuranza del hombre"11.

Brasnett quiere garantizar la plena libertad del Creador; pero Dios "encuentra más alegría en una creación maculada que en un vacío inmaculado"12, y si la libertad es el bien supremo de la criatura, el

pecado será inevitable[13]. ¿No implica esto, sin embargo, que Dios está a priori ligado al mundo de tal manera que el sufrimiento se convierte en un rasgo interno de la "esencia" de Dios, como en los sistemas que ya hemos discutido? Dios sería impasible al trascender el mundo, pero permanecería "frío, muerto, estático, inmóvil, sin pasión"[14] si no estuviera inmanente en su creación, y más profundamente inmanente en ella de lo que puede estarlo consigo misma.

KARL BARTH: EL SUFRIMIENTO TRINITARIO DE DIOS EN CRISTO. Karl Barth refina los planteamientos de Brasnett y otros mediante el fundamento deliberadamente cristológico que establece. Jesucristo, el centro de la historia de la Alianza de Dios con Israel y los hombres, no es sólo el punto de partida subjetivo de todo conocimiento auténtico del Dios vivo; es también, en la predestinación de Dios, el fundamento objetivo y la meta de la existencia misma de la Alianza, que es, a su vez, la "base interna" de la creación[1]. En este sentido, Jesucristo debe entenderse concretamente como el hombre cuya historia de vida es, desde el principio, la historia de una muerte(2).[2] Su muerte atestigua la máxima fidelidad de Dios a la Alianza, pues en ella Dios mismo se hace cargo de la falta de fe de Israel y de los hombres: en ella adopta su situación de completo extravío.(35) De ahí que el abandono de Jesús por parte de Dios no sea sólo el acto central de la reconciliación de Dios con el mundo -que incluye la revelación del sentido de la creación y de su esperanza de redención-: el Crucificado es la imagen del Dios invisible[4] y, por tanto, también la imagen de la "Pasión" de Dios.

En este punto nos encontramos con una primera y crucial afirmación: en el sufrimiento, Dios *actúa*, ya que al hacerlo sólo permanece fiel a su propia decisión de llevar hasta el final la Alianza libremente suscrita por Él. De este modo, el juicio, que se ejecuta en la Cruz en la persona del único hombre que representa a todos los demás, se pone al servicio de la gracia. Es cierto que, al entrar en la realidad del pecado, Dios se adentra en un "país lejano",(6) pero incluso allí "no es extraño a sí mismo"[7] y no sufre ninguna pérdida de sí mismo,[8] ninguna contradicción interior (como lo ha formulado Moltmann). Tampoco podemos hablar de un conflicto en Dios entre la ira y el amor, como hace Kitamori. La libertad del hombre para pecar no golpea a Dios como un acontecimiento que viene de fuera: siempre está anticipada y superada por la decisión y el objetivo de Dios. Dios sigue siendo el que actúa, incluso cuando se deja maltratar(9). En la Cruz es el "agresor" incluso antes de que el pecado le ataque[10].

Aceptando el sufrimiento y la sumisión, muestra que está por encima de ello. Dios, en su esencia, nunca se hace dependiente del mundo.

Esto nos lleva a un segundo punto fundamental: ¿Cómo puede el compromiso (aparentemente supralapsariano) de Dios con el sufrimiento, en Cristo, realizarse sin convertirse en una reacción dependiente (aparentemente infralapsariana) a la contingencia del pecado humano? ¿O tal vez deberíamos decir, "sin eclipsar la libertad humana y convertirla en un mero paréntesis, un interludio trivial"? Barth se ha enfrentado a esta cuestión desde diversos puntos de vista11. Sin embargo, se niega a permitir que el "aspecto de contingencia" de su doctrina de la predestinación se separe del aspecto de "continuidad" dentro de la decisión primigenia de Dios mantenida de forma coherente; en general, la doctrina de la elección (*Dogmática de la Iglesia* II/2) no debe divorciarse de la cristología (*Dogmática de la Iglesia* IV) y de su recuento de la revelación (que es esencialmente narrativo y no una cuestión de deducción sistemática).12 Según Barth, no se trata de un "sufrimiento eterno dentro de la vida trinitaria de Dios que, en la Cruz, simplemente se repite" y recibe una representación externa: en sí mismo y por sí mismo, Dios no experimenta ninguna angustia que tenga que evitar o de la que tenga que apartarse.13 Al decir que todos los pecados son tragados en la Cruz, Barth se ha expuesto a la acusación de enseñar apokatastasis,14 pero siempre ha rechazado esta acusación con la observación (quizás no muy convincente) de que la historia de la salvación no ha concluido todavía y que él sólo está subrayando que la palabra de Dios debe ser coherente consigo misma hasta el final.15

Sin embargo, el sufrimiento de Cristo interpreta toda la esencia de Dios y, en particular, el corazón del Padre que, por amor, entrega a su Amadísimo(16): "En Jesucristo, Dios mismo -el Padre con el Hijo en la unidad del Espíritu- ha padecido él mismo lo que a este Hombre le fue dado padecer hasta el amargo extremo. . . . ¿Qué son todos los sufrimientos del mundo, qué son los sufrimientos de Job al lado de este sufrimiento de Dios mismo, que es todo el sentido del acontecimiento de Getsemaní y del Gólgota?"17 El Padre no es un mero espectador de la Pasión. "No, hay una *particula veri* en la enseñanza de los primeros Patripasianos. Esta es que principalmente es Dios Padre quien sufre en la ofrenda y envío de Su Hijo, en Su abajamiento." "Pero Él lo sufre [el sufrimiento del Hijo] en la humillación de Su Hijo con una profundidad con la que nunca fue ni será sufrido por ningún hombre -aparte de Aquel que es Su Hijo. Y lo

hace para que, habiendo sido soportado por Él en el ofrecimiento y envío de Su Hijo, no tenga que ser sufrido así por el hombre. Este sufrimiento paternal de Dios es el misterio, la base, de la humillación de Su Hijo; la verdad de lo que ocurre históricamente en Su crucifixión"[18] Barth rechaza hablar de una "muerte de Dios" como un "mal uso de la *perichoresis*", y también rechaza la idea de que, después de los sufrimientos temporales de Cristo, Dios continúe, por así decirlo, sufriendo eternamente (en lugar de proceder a la victoria de la Resurrección): Dios deja "atrás" la muerte[19].

El centro de la reflexión de Barth se encuentra en la teología de la Alianza, de la que considera parte la teología de la creación. En el trasfondo habla a menudo de la "analogía" por la que la vida de Dios en la Trinidad se traduce en los términos de la historia de la salvación. Por ello, la "forma de obediencia" del Hijo dentro de la Divinidad se convierte en la condición previa para su aceptación de la Encarnación y la Cruz[20]. Sin embargo, las reticencias de Barth en el campo de las procesiones divinas dentro de la Trinidad no le permiten ir más lejos aquí.

JEAN GALOT: LA CUESTIÓN DEL DOLOR DE DIOS. En su libro *Dieu souffre-t-il?*[1], P. Galot retoma el tema del dolor de Dios, subrayando su actualidad[2]. Se opone deliberada y valientemente a la larga tradición de la *apatheia* de Dios, aunque no sin refugiarse tras el célebre ensayo de J. Maritain de 1969[3] en el que el tomista adopta una posición contraria a Tomás y a la citada tradición.

Según Galot, un examen de los Padres y, más aún, de la Escolástica y de la teología moderna (habla de Déodat de Basly, de L. Seiller, pero también de Galtier) no aporta nada particularmente útil más allá de las fórmulas ya conocidas de las "dos naturalezas" y de la "*communicatio idiomatum*" entre la naturaleza humana, pasible, de Cristo y su naturaleza divina, impasible. Además, no hace justicia a las Escrituras del Antiguo Testamento[4] ni, en particular, a las implicaciones de la Nueva Alianza: según ésta, toda la Trinidad realiza la Encarnación, que es ya una kénosis por parte del Hijo; toda la vida del Hijo, y sobre todo su Pasión, es a la vez obra del Padre y revelación suya; el Padre, perfecto Abraham, entrega a su Hijo (cf. parábola de la Viña). Galot señala que existe una cierta inversión[6] de perspectivas con respecto a las teorías recibidas sobre la expiación: el que sacrifica es en realidad el Padre que entrega a su Hijo[7] ; sin embargo, en su amor, acepta de sí mismo y de la Iglesia al Hijo así entregado a los hombres como sacrificio por el pecado de los hombres.

De este modo, el Hijo desempeña "dos papeles": es el "vengador de los sufrimientos del Padre"[8] (lo que elimina la necesidad de cualquier "compensación" anselmiana), y "secundariamente" es la ofrenda del mundo, por medio del Hijo, al Padre. "El primer papel es el más decisivo, pero lleva implícito el segundo"[9].

Esto plantea la cuestión de hasta qué punto Dios se ve afectado por el pecado y el dolor en el mundo. Galot descubre varios niveles. En [10]primer lugar, quiere mantener firmemente la inmutabilidad de la esencia de Dios (y no sólo su fidelidad a la Alianza), por lo que distingue entre la necesaria vida trinitaria de Dios, que no puede verse afectada por ningún dolor, y la libre decisión de las Personas Divinas de crear, por puro amor, un mundo que puede implicar a estas Personas en el dolor.[11] En segundo lugar, el misterioso[12] sufrimiento de las Personas divinas es más que una "metáfora" (como la llama Maritain): hay una analogía real entre el dolor del mundo y el dolor divino,(13) pero de tal modo que el dolor divino, como modo del más alto amor en Dios, debe ser considerado como perteneciente a su perfección;(14) este sufrimiento -N.B., ((16). 15) Los ejemplos de la vida humana nos muestran que la gran madurez y la satisfacción no pueden alcanzarse sin sufrimientoDios, por así decirlo, es el primer Sufriente inocente; por tanto, proporciona una vara de medir para todo el dolor del mundo y su significado, que en última instancia se sitúa en el ámbito de la expiación y la "satisfacción".[17] En tercer lugar (aunque de forma vacilante y tentativa, ya que no encaja con su planteamiento básico),[18] Galot se pregunta si "el vínculo entre el amor y el dolor" podría después de todo tener su fundamento en la intimidad inaccesible de la vida de la Trinidad.[19] Esto lo encuentra sugerido en el "amor extático" recíproco de las Personas, que "se engendran mutuamente a través de la 'entrega recíproca de uno mismo' ". "El éxtasis no es doloroso en sí mismo, es la pura fuerza del amor. Pero la más íntima renuncia a sí mismo que implica, y que forma parte del ardor de la entrega de sí, puede considerarse como el origen primigenio de esas renuncias que están ligadas al amor por la humanidad y que, como tales, tienen un lado doloroso"[20] Esta intuición de Galot, que refleja mucho de lo que hemos dicho en el presente trabajo (cf. *Teo-Drama* IV, 313, 322s.) encontrará su lugar en nuestra conclusión.

ε. *Un fundamento en la Trinidad inmanente*. Para que el concepto de "fundamento" alcance su pleno significado cuando hablamos de la relación de las Personas divinas con el mundo, no deberíamos hacer

una distinción tan brusca como hace Galot (de una manera que casi recuerda a Gregorio Palamas) entre una vida interior divina que no se toca en absoluto y la relación de la Trinidad con el mundo que *se toca*, al menos "afectivamente", si no "efectivamente"(21). Aunque Galot utiliza ampliamente *las* reflexiones *de Maritain*, podría haber sacado más provecho de ellas en este punto. Observando que el dolor que nos sobreviene en el mundo "nos imparte una nobleza incomparablemente fecunda y preciosa"22 y que tiene su origen, por analogía, en Dios, como atestigua la Escritura (*viscera misericordiae*), Galot se esfuerza por identificar ese atributo esencial en Dios. No tenemos nombre para él: en contraste con nuestro sufrimiento y pena, no implica ninguna imperfección; quizá podamos hablar de él como "el apoderamiento triunfante, la adopción y la superación" del dolor, incluso de la muerte. "El pecado hace algo a Dios que alcanza sus profundidades divinas, no haciéndole sufrir algo causado por la criatura, sino haciendo que la criatura en su relación con Dios emigre al lado de esa perfección divina innominada, ese prototipo eterno en él, que en nosotros es el dolor"23 Maritain considera parte de la incomprensible paradoja de la bienaventuranza divina que "sus llamas son simultáneamente la gloria eterna de la posesión triunfante. . y la gloria eterna de la aceptación triunfante", que se nos ha dado a conocer en el sufrimiento y la muerte del Crucificado y también, por ejemplo, en las lágrimas de María en La Salette.(24) Por eso Maritain puede decir que "Dios 'sufre' con nosotros; es más, sufre mucho más que nosotros"; "sufre con nosotros", tiene compasión, mientras haya sufrimiento en el mundo.25

Basta con remontar esta intuición del filósofo Maritain a la vida de la Trinidad, y veremos concretamente expuesto ante nosotros el "fundamento" antes mencionado. En su libro sobre el dolor de Dios(26), *François Varillon* se muestra insatisfecho con los resultados de Brasnett, Barth, Rahner y Galot: "La noción de que Dios es al mismo tiempo inmutable en sí mismo pero mutable en otro no satisface a la mente. . . . Al menos debemos sentir que, en Dios, el devenir es una perfección del ser, el movimiento una perfección del reposo, y el cambio una perfección de la inmutabilidad. . . . ¿Podemos considerar que la vida sin movimiento es vida?". ¿Acaso la eternidad de Dios no es una "fuente siempre viva"?27 Volviendo al tema trinitario, *Martelet* parafrasea así la actitud de Teilhard de Chardin: "Dios sólo es impasible en la medida en que, como Padre, es una *transición* eterna a la alteridad del Hijo en la unicidad del Espíritu Santo"(2829) Esto no

tiene nada que ver con Hegel.*H. Schürmann*, que ha realizado un minucioso examen de la propia comprensión de la muerte de Jesús, se ve obligado en última instancia a anclar su trabajo en el contexto de la Trinidad: "En el abandono de Dios de Jesús no sólo se bebe la 'pérdida de Dios', el 'fracaso de Dios' hasta la última gota. La 'muerte de Dios' tiene lugar realmente en él en la *kenosis* y *tapeinosis* del amor de Dios. . . . La muerte de Jesús no deja indemne a Dios, pues cuando decimos "amor", debemos recordar que, por amor a su mundo, Dios no perdonó a su propio Hijo. . . . La posibilidad óntica del autovaciamiento de Dios en la encarnación y muerte de Jesús reside en el eterno autovaciamiento de Dios en la entrega mutua de las Personas de la Trinidad. En última instancia, la muerte de Jesús sólo puede entenderse como un acontecimiento salvífico en el contexto de los acontecimientos dentro de la Trinidad"30 *Norbert Hoffmann*, con un cuidado cada vez mayor, ha rastreado la posibilidad de la "pro-existencia" expiatoria de Jesús hasta el "pro" de las Personas dentro de la Divinidad: su acción recíproca en favor de los demás(31).

Este principio está en el centro mismo del presente volumen, que pretende comprender la escatología, no antropocéntricamente, sino teocéntricamente y en términos trinitarios. En consecuencia, la cuestión de si Dios, en su *teología*, puede estar realmente influido por su *oikonomia -que*, como sabemos, Karl Barth puso en duda desde el principio- debe abordarse con gran cautela en lo que sigue. Hay que señalar que la "muerte divina" *de Meister* Eckhart no forma parte del presente tema, ya que fue concebida como la tercera etapa de un proceso de muerte a sí mismo: a una primera despedida del "ser creado" le siguió una segunda despedida del ser arquetípico en el Logos y, finalmente, una tercera despedida del ser increado.(32) Aquí Eckhart sigue hablando del camino del hombre hacia Dios, no del proceso interno en Dios que el destino de Cristo nos permite vislumbrar.

Por el momento debemos aplazar la cuestión del sufrimiento de Dios en relación con la condena de criaturas individuales en el Juicio. Se tratará cuando lleguemos a los problemas relacionados con el juicio y el infierno. En primer lugar, debemos considerar el entrelazamiento del sufrimiento de Cristo y el sufrimiento de la Trinidad. Aquí será crucial recordar la inmanencia del mundo creado en Dios (cf. el comienzo de este volumen), particularmente en su vida trinitaria, y las *imagines Trinitatis* resultantes en el mundo; tampoco debemos olvidar que los arquetipos divinos conservan su plena trascendencia frente a

sus "tipos" o "copias" tal como se encuentran en el mundo.

No hay seguridades ni garantías incorporadas en la entrega absoluta del Padre al Hijo, del Hijo al Padre y de ambos al Espíritu. Humanamente hablando, es una entrega total de todas las posesiones, incluida la Divinidad. Desde el punto de vista del dador, por tanto, podría parecer un "riesgo" absoluto si no fuera por la infinita gratitud, *igualmente eterna*, que experimenta por el don recíproco que recibe, una gratitud que está dispuesta a dar lo máximo en respuesta al dador. (Además, como hemos visto, no sólo el Hijo muestra gratitud al Padre por su filiación, y no sólo el Espíritu muestra gratitud a ambos: también el Padre debe su paternidad al Hijo que se deja engendrar, y también debe su poder de "espiración" -de "insuflar" el Espíritu- al Espíritu que se deja insuflar por Padre e Hijo). Tampoco se trata, como en Hegel, de un juego de amor sin ninguna seriedad última; pues la distancia entre las Personas, dentro del proceso dinámico de la esencia divina, es infinita, hasta tal punto que todo lo que se desarrolla en el plano de la finitud sólo puede tener lugar *dentro de* este proceso dinámico omniabarcante. Esto se debe a que la generación del Hijo por el Padre le da un ser divino igualmente absoluto e igualmente libre; y la respuesta agradecida del Hijo se hace, no a un Padre que se guarda algo para sí, sino a un Padre que ha dado todo lo que tiene y es. De este modo, su entrega recíproca y total se expresa y se " exhala " en el " Nosotros " mutuo del Espíritu, que es libertad, amor y don absolutos, y desinteresadamente, pues no es más que la expresión de la unidad Padre-Hijo. Esta es la "circulación de la sangre" de Dios, el intercambio mutuo de sangre entre las Personas que, como hemos comenzado diciendo, es la base de que exista una "muerte" en Dios. Él está más allá de la vida y de la muerte tal como se conocen en el mundo, lo que se demuestra bíblicamente en la Resurrección de Jesús de entre los muertos (pues se lleva consigo su "muerte" a su vida eterna)[33]; es el "cordero como inmolado" viviente del Apocalipsis. "Sólo porque el dolor y la muerte son internos a Dios, como una forma fluida de amor, Dios puede vencer la muerte y el dolor con su muerte y resurrección. . . . El dolor y la muerte son superados, no en virtud de alguna indiferencia eterna por parte de la esencia de Dios, sino porque, por su absoluta libre voluntad, el dolor y la muerte son eternamente el lenguaje de su gloria (y esto se aplica incluso al grito de la muerte, al silencio de la muerte y al propio *estar* muerto). Por supuesto, esto no debe llevar a pensar que el Hijo, en su vida en el mundo, ya -desde toda la eternidad- ha terminado y se ha

ocupado del dolor y del sufrimiento. Al contrario, ambos son modos íntimos del amor, como vemos por la indefensión de Jesús, entregándose en manos de los hombres y aprendiendo por la obediencia lo que el Hijo es eternamente"(34).

Esto significa, sin embargo, que hemos sobrepasado los límites de lo que entendemos por "tragedia", aunque la palabra sigue siendo válida en su propio ámbito. En efecto, por desconcertante que sea para la mente finita, la realidad total en la que se desarrolla la "tragedia" es la bienaventuranza eterna.

B. EL ACTO FINAL: UN DRAMA TRINITARIO

1. El descenso del Hijo

a. La existencia en el tiempo como representación de la vida eterna

Dios Padre no ha creado el mundo "volviéndose hacia fuera", sino volviéndose al Hijo en el interior de la vida divina.(1) Esto implica que cuando el Hijo abraza definitivamente el mundo en su Encarnación y entra en la esfera del tiempo, no deja atrás la vida eterna.2 "La vida interior eterna de Dios es tan viva que no puede transmitirse en ninguna forma ligada a la naturaleza, como la vida carnal". Así, "En el nacimiento de la vida eterna el Espíritu Santo siempre desempeña su papel. Estuvo presente en el nacimiento del Hijo en el mundo, que, precisamente porque participó en él, fue un acontecimiento de vida eterna. . y, por tanto, no salió en absoluto de la vida eterna. Pero como, a pesar de todo, fue un nacimiento en nuestro mundo temporal, recibimos por este nacimiento una participación en la vida eterna", que de este modo se nos abre. Jesús reza: "Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien has enviado" (Jn 17,3): si este conocimiento está informado por la fe y el amor, la vida eterna ya ha comenzado. Este tipo de conocimiento es "una presentación verdadera e inmediata de la vida eterna". Lo que se revela en el Hijo "no es un ideal humano, sino la vida divina, eterna"(3). Así, la obediencia perfecta del Hijo, que no quiere hacer en la tierra otra cosa que la voluntad del Padre que le ha enviado (Jn 6,38), es a la vez el medio y el contenido de su relación eterna con el Padre. En el envío del Hijo nos acercamos a la idea del Padre4 y así, también, a la idea de la actitud divina del Hijo: "El Hijo tiene en la tierra la difícil tarea de conjugar una vida humana plena e íntegra con su naturaleza divina, de tal modo que su misión siga siendo divina y, sin embargo, alcance una visibilidad evidente para los hombres, que les permita configurar su vida según ella"5. Esto sólo es posible si, en plena libertad divina, el Hijo elige su camino hacia la humanidad, y lo

elige a partir de su propio ofrecimiento al Padre, con vistas a que el Padre acepte este ofrecimiento y le ordene actuar en consecuencia.6 Libertad y obediencia coinciden en la misión del Hijo,7 no sólo en la vida del Encarnado, sino en el acto mismo de su encarnación.(8) "Es en la obediencia como el Hijo de Dios se hace hombre, y toda su vida humana queda como expresión de su obediencia primera", que "está inserta en un misterio entre el Hijo y el Padre".9

Hay, pues, una perfecta adecuación, una perfecta correspondencia entre la palabra del hombre Jesús y la Palabra de Dios: "Él mismo, como Palabra del Padre, habla el lenguaje de la tierra". Él se convierte en un transductor, un transformador de la Palabra en ambas direcciones.(10) Él mismo es la Palabra divina en la palabra humana, lo que significa que toda su vida se convierte en "enunciado",(11) y vida y acción se hacen idénticas;12 en consecuencia, podemos decir que la relación entre Palabra y Palabra es realmente "superconcreta", (13) del mismo modo que, por otra parte, "el Cuerpo de la Palabra de Dios es algo concreto que se hace superconcreto por las palabras de la consagración" y "nos hace partícipes de la eternidad del Dios infinito".14 Como hombre, el Hijo vive una vida que es constantemente "traducida" de un lado a otro; esta tarea de "traducción" es tan exigente que sólo puede hacerse en el Espíritu Santo: "No sólo se le permitía humillarse, sino que también tenía que elevarse siempre, y entre humillarse y elevarse no había un término medio fijo, sino un movimiento constante, para el cual, ciertamente, su espíritu divino era suficientemente fuerte, pero para el cual su carne habría sido inadecuada si no hubiera recibido constantemente nuevos impulsos del Espíritu Santo"15: "La única razón por la que pudo permitir que el Verbo conservara toda su grandeza fue porque, mediante su *vida*, asumió la mediación entre el cielo y la tierra"16; incluso en sus actos más pequeños "bajó el cielo a la tierra"17. En efecto, lleva consigo toda la eternidad, no sólo "la que está por venir", a la que se dirige, sino también la eternidad "que está 'detrás' de él", de la que procede.18 19 En un primer momento puede parecer que Cristo es el único que posee este arte de representar lo eterno en las dimensiones del tiempo, pero puede comunicarlo a quienes lo veneran y lo siguen; puede " imprimir la huella de la eternidad " en sus vidas.En su venida trae consigo el reino de Dios, pues este reino es " su cielo, su vida eterna, su voluntad ". Todo el reino está encarnado en Él", de modo que cuando los hombres "buscan el reino de Dios, encuentran al Hijo. Él, sin embargo, no se lo presenta como la personificación de su persona, sino como un

concepto sobrio, para que vean que todas las cosas conducen al Padre". Él mismo "viene del cielo y va al cielo", pero no sólo como individuo: pues "ya ha realizado su venida del cielo por mediación de un ser humano". Él "nos invita, por así decirlo, a recorrer con él el camino de vuelta al Padre. Acompañándole, mostramos que buscamos el cielo, el reino del Padre. El Padre está en la vida eterna, y el tiempo de su cielo es el tiempo eterno; al buscar este tiempo eterno nos unimos al Hijo en la búsqueda del reino en el supertiempo de la vida eterna. Desde el momento en que empezamos a buscarlo, ya lo hemos encontrado en el Hijo. La presencia del Hijo es la presencia de la eternidad en el tiempo. Es un factor que transforma el mundo: "Por medio de Él, la relación del Padre con las criaturas cambia por completo"(21).

Todas estas reflexiones sobre el acontecimiento de Cristo pretenden conducir a esta constatación: Si, en Jesucristo, la vida eterna ha penetrado realmente en la esfera temporal del mundo, esta esfera temporal no se desarrolla "fuera" de la eternidad, sino dentro de ella22. No debemos olvidar, sin embargo, que esto, al igual que la Encarnación, sigue siendo un misterio23.

b. Muerte / Vida; Dolor / Alegría

La misión trinitaria del Hijo, que se realiza siempre en la obediencia y que el Hijo lleva consigo del cielo a la tierra,(1) es al mismo tiempo una misión de reconciliación del mundo con Dios. Así pues, es una misión "en semejanza de carne de pecado y por el pecado, para condenar el pecado en [esta] carne" (Rm 8,3); es una misión hasta la muerte, puesto que la muerte se ha producido por el pecado.

No es que la muerte sea "mala". "También la muerte es querida y creada por Dios", es "el sello del poder de Dios puesto sobre la vida de su criatura". No es sólo el límite exterior de la vida, sino que impregna todo el curso de la vida terrena. Sin el fermento de la muerte, la vida finita no sería vida"2. "Pero, en otro sentido, tanto la vida como la muerte son imágenes de Dios. Por supuesto, no se puede decir que la muerte, como fin, esté en ningún sentido en Dios, puesto que su vida eterna es interminable. Pero si por muerte se entiende el sacrificio de la vida, entonces la imagen original de ese sacrificio está en Dios como don de la vida que fluye entre el Padre y el Hijo en el Espíritu. Porque el Padre da toda su vida al Hijo, el Hijo la devuelve al Padre, y el Espíritu es el don de la vida que fluye"3. "Esta 'muerte viva' es lo absolutamente opuesto a la muerte del pecado", en la que el hombre

se cierra a la entrega de sí mismo y, por tanto, a la vida eterna, consignándose con cuerpo y alma al aislamiento de esta vida. "Para un hombre así, que está realmente muerto, la vida eterna de Dios es mortal". La misión del Hijo consistía, pues, en asumir la "muerte pecadora" en su muerte de entrega, lo que significaba, por tanto, que su muerte implicaría el abandono por parte de Dios. "En la noche de la Cruz, Dios mismo, por medio del Hijo, experimentó el abandono y la entrega en forma de muerte pecaminosa. . . . Los misterios de esta entrega y abandono sin límites en la Cruz, y de la noche del entendimiento oscurecido, son otras formas de la suprema vitalidad de Dios, realización de la vida de amor. . . . En el mundo, la muerte es una limitación, una conclusión, un final. En Dios, la muerte es siempre el comienzo de una nueva vida"(5).

"El cordero sin mancha ni contaminación" fue elegido para esta muerte expiatoria incluso "antes de la fundación del mundo" (1 Pe 1,19-20). En ningún sentido, sin embargo, podemos decir que el Padre quiso que los hombres crucificaran al Hijo; éste es un misterio "al que no tenemos acceso". Sólo comprendemos "en la fe que este misterio oculto de Dios debe ser un misterio de amor"(6). Cuando el Bautista dice que Aquel a quien llama el Cordero de Dios *estaba* antes que él (Jn 1,30), quiere decir que "ya como Hijo en el Padre era el Cordero de Dios; todo su camino existía ya en el Padre. Su misión no es temporal; está ya perfeccionada antes de su comienzo. Ciertamente, hay un momento en la historia en el que sufre. Pero está precedido por la intemporalidad en el seno de Dios. Todo lo eterno que tiene lugar en el tiempo está a su vez más allá del tiempo y antes de todo tiempo. Cuanto más grande y profundo es algo, más intemporal es. . . . Lo que es intemporal es lo real; lo temporal es sólo una sombra de ello", un "préstamo"7. Aunque la Encarnación (en su forma concreta, que termina con la Cruz) es seguramente ocasionada por el pecado8, y por eso Jesús viene al mundo para morir9, es más profundamente cierto que "incluso su experiencia de muerte es, en última instancia, una experiencia de vida": "la experiencia de entrega de su vida terrena al cielo"10 es la traducción en términos temporales de su actitud eterna de entrega al Padre. Lo que en él hay de contrario a la naturaleza se sustenta en un acto de libertad por su parte: "Doy mi vida. . por mi propia voluntad. Tengo poder para entregarla y tengo poder para volverla a tomar" (Jn 10, 17), hasta el punto de que la entrega activa del Hijo hasta la muerte contiene ya su respuesta infalible, como en Dios mismo: "Si el Señor da su amor a una persona, lo da de verdad,

entonces recibe amor a cambio de esta persona como respuesta. . . . Y tanto el don de uno mismo como lo que se obtiene a cambio son básicamente una misma cosa. La relación aquí no es la que existe entre una acción y el pago, que puede distinguirse de ella. Más bien, el rayo de vida genera por sí mismo un rayo de respuesta: todo lo que sale vuelve necesariamente al punto de partida", aunque no sea "posible observar este retorno en el caso individual"[11]. En este contexto, la muerte de Jesús, incluso su muerte más amarga en el abandono, es la expresión pura de su vida eterna y trinitaria.

En principio, esto implica algo más, algo más difícil de comprender, a saber, que todo su sufrimiento -un sufrimiento que llega hasta el límite- se deriva de su alegría eterna y trinitaria y, de hecho, la expresa. Muchas palabras de Pablo nos ofrecen una vía de acceso a esta paradoja. A lo largo de toda su carta a los Filipenses, escrita en el sufrimiento, expresa pura alegría y exhorta a sus lectores a no tener más que alegría[12]. El comienzo de 2 Corintios habla explícitamente del consuelo que Dios da en toda prueba, incluso cuando "participamos abundantemente de los sufrimientos de Cristo" (2 Cor 1,4-5). En el sufrimiento, como en la muerte, hay que contar con una base en el plano natural: la alegría y el dolor giran uno en torno al otro en el torbellino de la vida; "ninguno concebible sin el otro, y no sólo equilibrándose y neutralizándose mutuamente", de modo que todo dolor "tiene en sí su alegría, o da origen a la alegría, y toda alegría a su sufrimiento".[13] [14] Así, el dolor de los discípulos por la partida de su Señor es interiormente parte integrante de la alegría con que el Espíritu Santo los colmará cuando venga.Aunque muchos creyentes que sufren "ya no experimenten alegría" en su seguimiento de Cristo, "también ellos se alegrarán de que se les permita sufrir". Se trata de una "alegría de gratitud" que está anclada tan profundamente en el Señor "que no desaparece ni siquiera cuando toda nuestra fuerza de sentir es absorbida por el sufrimiento."Los creyentes deben ser llevados a través de todo el espectro de la alegría o el consuelo y el sufrimiento o la incomodidad, si se les va a dar una participación en las profundidades del amor de Cristo,[16] porque "el verdadero amor cristiano está familiarizado con la alegría y el dolor"[17] La Pasión es, por tanto, el acto más alto del amor del Señor,[18] al igual que los dolores de parto son para una mujer que da a luz. "El dolor pertenece siempre a la mujer. Pero los dolores de parto de la mujer se interponen entre el amor al esposo y el amor al hijo. También el Señor hace que el amor abarque el dolor. Debe incluir el dolor, por así decir,

para mostrar su amor, para satisfacer la espera de los discípulos, que, en el mismo momento en que su cuerpo es golpeado por los dolores, desean de Él el fruto de la Eucaristía". En este sentido, su Pasión es femenina, pero "es también masculina, porque es obra suya sufrir en la Cruz. . . . Y la obra más varonil que realiza en la Cruz es, al morir, devolver el Espíritu al Padre. . . . No se limita a "soltar el Espíritu", sino que lo devuelve activamente al Padre, concluyendo así su misión"19. De ello se deduce con toda naturalidad que el Señor "envía entonces a su Iglesia, su Esposa, plenamente consciente, al sufrimiento"20. También su Eucaristía hace presentes la Cruz y la Resurrección(21).

Así pues, debemos abordar la difícil tarea de discernir la alegría fundamental que está presente incluso en los mayores sufrimientos del Señor. Cuando "habla de su alegría. . ante la Cruz" (Jn 15,11), lo hace porque "se alegra de que se le permita servir a Dios y a los hombres"(22). "Cuanto más verdadero es el amor, tanto más gozoso es en todos sus sufrimientos. . . . Todo amor, incluso el terrenal y físico, puede ser verdadera alegría si no se cierra egoístamente, sino que se abre hacia Dios"; incluso el luto ante una tumba puede ser alegría, "porque el amante sabe que el amado ha ido a Dios y se alegra en el Señor"23 "Pero si Dios quiere que el amante sufra por un pecador -quizá en extremo-, él mismo se lo dirá. Entonces se le concederá permiso para sufrir en la alegría del Señor"24 El dolor cristiano, el dolor eclesial, es muy propio si es una participación en el dolor del Señor que, en el Monte de los Olivos, pronuncia "un Sí en el dolor, cargado con la carga más extrema del sufrimiento"; pero más allá de este sufrimiento "es un Sí en la gloria del amor, en la alegría de la entrega"(25)."25 No se sugiere en absoluto que, mientras carga con el pecado, el Hijo pueda sentir realmente esa gloria, esa alegría; pero eso no altera el hecho de que la alegría es el presupuesto coherente de toda experiencia de abandono. En la Cruz, la realidad vivida de la muerte, objetivamente, es vida; así que el sufrimiento extremo, objetivamente, es alegría.

"La muerte y la vida forman una unidad en nosotros, como los rostros de Jano. Dios exige de nosotros ambas cosas: morir y vivir, renuncia y aceptación. . . . Él hace visible la unidad de muerte y vida en la Cruz: adoptó una vida humana para morir en la Cruz, y muere en la Cruz para resucitar en el Padre"26 El Hijo "participa plenamente de cuanto posee el Padre, incluida su alegría". Cuando, en la Cruz, redime al mundo para completar la alegría del Padre, lo hace "en la

alegría del Padre, pero también en su propia alegría de hacer un don al Padre"(27). Sin embargo, en medio de esta alegría se encuentra todo el sufrimiento de la Cruz, que no por ello disminuye. Si es posible, pase de mí este cáliz": son palabras de miedo que, en la Cruz, se convierten en palabras que expresan su abandono. Sin embargo, toda la oscuridad del sufrimiento -aunque sea el sufrimiento más grande que jamás haya existido- es abrazada, por así decir, en la alegría que lo envuelve". Por su parte, el Padre "no puede dar ninguna respuesta, porque desea dar al Hijo la alegría perfecta, es decir, la alegría de haber muerto por él en la experiencia del abandono"(27).

Es fácil que olvidemos que la Persona Divina, incluso en la Encarnación y en las vicisitudes de su yo humano, es, sin embargo, pura relación y que la bienaventuranza de Dios consiste en que se entrega a sí mismo. Teniendo esto en cuenta, podemos sacar la siguiente conclusión: Cuando el Hijo acepta morir en la agonía del abandono de Dios, es para él (y para las demás Personas divinas) no sólo una "obra externa" emprendida por amor y alegría absolutos, sino también la expresión de su propia vida, muy específica. "Quien aborrece su vida en este mundo, la conservará para la vida eterna" (Jn 12,25): pero, desde el principio, la vida eterna que el Hijo trae a esta vida hace estallar la autorreferencia de un yo egoísta; *es* entrega perfecta de sí mismo, que se manifiesta finalmente en el sufrimiento y la muerte. Así es la vida, una vida que se redescubre en la Resurrección a la vida eterna. "Quien entrega su vida y la reserva para la vida eterna, reencontrará su vida terrena en la vida más allá de la muerte; porque también la vida terrena del Señor sigue viviendo en su vida eterna"(28). Así, "la noche, en última instancia, es siempre una transición"29. "A través del sufrimiento somos continuamente reconducidos al amor; el sufrimiento nos mantiene receptivos al amor"(30). Quien ama soporta el sufrimiento "con alegría, aunque el sentimiento de alegría permanezca oculto"31. Mirando al Señor, vemos que el sufrimiento se sitúa a un nivel profundo en el amor. "El amor que Dios nos muestra en su Hijo es tan grande que abarca no sólo las alegrías del amor, sino también sus sufrimientos". Los sufrimientos, entendidos y aceptados como expresión del amor, "conducen de nuevo a Dios y aumentan la alegría"; nos acercan "al Hijo sufriente"; "la seriedad del sufrimiento nos enseña a conocer al Hijo a un nivel nuevo y mucho más profundo". Dios mismo ha creado estas profundidades insondables. Cuando, desde la atalaya del mundo, contemplamos el cielo y pensamos en su bienaventuranza y en su alegría por un

pecador que se arrepiente, y recordamos que hay en la tierra un reflejo de esta alegría (que no es su *causa*, pues la conversión viene del cielo a la tierra y conduce de nuevo al cielo), podemos empezar a intuir por qué el sufrimiento humano cambiante es necesario para la bienaventuranza celestial. A veces, este pensamiento puede incluso suscitar. . a la voluntad de sufrir completamente y sin consuelo, porque Dios lo exige, y porque él y nada más ha de transformarse en gozo celestial"[32] La aplicación cristológica sigue con toda naturalidad. "La vida y la muerte atestiguan recíprocamente al Señor. En su muerte es vida, y en la vida muere. Los seres humanos permanecemos ligados a nuestro desarrollo y al tiempo en que vivimos. Pero el Señor, incluso en su existencia en el tiempo, vive en el "ahora" de la vida eterna; esto es algo que nos enseña a través de su muerte y de su vida." La Eucaristía, en particular, "es signo de la eternidad concreta. Porque en ella coinciden la muerte y la vida"(33).

c. La separación como modo de unión

Quien reflexione sobre la singularidad de la relación entre el Hijo y el Padre no tendrá dificultad en comprender que el Hijo, como Dios-hombre, pasó por una experiencia de desamparo que le llevó mucho más allá del Seol y de la Gehena. El que "ascendió *sobre* todos los cielos (creados)" es el mismo que "descendió a lo más bajo de la tierra" (Ef 4,9), y este "más bajo", *katōtera* (comparativo), sólo podía significar, para él, lo "más bajo" (*en tois katōtatois tēs gēs*).[1] Porque "ante el nombre de Jesús debe doblarse toda rodilla, en el cielo y en la tierra y debajo de la tierra" (Flp 2,10). Tal homenaje sólo es apropiado para alguien que no sólo ha compartido la suerte general de los mortales, sino que ha sufrido su destino, incluida toda posible lejanía y alejamiento de Dios. Sin embargo, esa distancia sólo es posible dentro de la Trinidad económica, que traslada la distinción absoluta de las Personas de la Divinidad entre sí a las dimensiones de la historia de la salvación, que implica el alejamiento pecaminoso del hombre de Dios y su expiación.

Hay que demostrar, por tanto, que el abandono de Dios del Hijo durante su Pasión fue tanto un modo de su vínculo profundo con el Padre en el Espíritu Santo como su muerte fue un modo de su vida y su sufrimiento un modo de su bienaventuranza. Para entenderlo, hay que comprender lo que significa decir que el poder y la gloria divinos del Hijo están "*depositados*" en el Padre. Este concepto no hace sino resumir lo que se describe en Filipenses 2,6-7 y se fundamenta en el

movimiento infalible del Hijo eterno hacia el Padre (*eis ton kolpon tou Patros*, Jn 1,18; cf. 1 Jn 1,2). En la Pasión "uno está en la oscuridad del Hijo. Pero, al mismo tiempo, se está en la luz del Padre, pues la oscuridad del Hijo consiste en que su luz está depositada [es decir, "Cuando la presencia del Padre estaba tan velada que el Hijo experimentaba el abandono de Dios, "la certeza de ser el Heredero estaba depositada en su filiación, lista para ser comunicada a los hombres como un don"(3)."[3] El concepto tiene forzosamente un lado metafórico, antropomórfico: "Metafóricamente hablando, es como si el Hijo se hubiera separado del Padre en la Encarnación, y al hacerlo hubiera legado todo al Padre: todo su amor por el Padre, . . toda la gloria divina que posee con el Padre y, finalmente, el pacto que habían hecho entre sí. Todo esto permaneció en el Padre, tan fuerte y tan vivo como si el Hijo estuviera todavía en él; es más, casi más fuerte y más vivo, porque el Padre carga ahora por ambos con la responsabilidad de lo que han resuelto hacer"[4] Esta realidad "económica" es sólo la expresión de algo "inmanente" en la Trinidad: "Estar en el Padre no es nunca un obstáculo para el Hijo, una limitación de su independencia. Es más bien una necesidad para él, sobre la base de su amor recíproco. Esta necesidad es tan apremiante que, incluso en el momento de la separación en la Cruz, cuando el observador terrenal sólo ve a un hombre abandonado, la divinidad del Hijo está depositada en el Padre"(5)."(56)Por eso el Hijo, en su oración sumosacerdotal, puede mirar hacia adelante, más allá de la separación "económica", y pedir la "gloria" que tenía "antes de que el mundo fuera hecho", que ha tenido siempre "contigo", con el Padre.Su amorosa entrega al Padre y la entrega de su vida por los hombres "son una misma cosa; porque su vida misma consiste en amor. Pero este don de la vida y del amor es tan absoluto que contiene ya en sí la eternidad, esta eternidad del don de sí del Hijo se irradia en la eternidad del amor del Padre, y el Hijo se encuentra de nuevo en el Padre como el que ha sido dado". La entrega recíproca del Hijo y del Padre aparece "como algo tan fuerte y tan bueno, que todo lo que implica separación y sufrimiento y obligación y obediencia, que es asumido en esto, es totalmente absorbido por el amor, es más, él mismo se convierte en amor, como si nunca hubiera sido otra cosa"[7] Esto resuelve también el enigma del no-saber "económico" del Hijo: su conocimiento divino está "depositado" en el Padre por obediencia. "Ya de niño, por obediencia, se niega a "hacer uso alguno" del conocimiento perfecto que podría tener como Dios-hombre; se resuelve a "aprender" lo que,

en principio, ya sabe.(9) "Como hombre prescinde de su conocimiento divino, porque su no-saber es lo importante, lo positivo ahora. . . . Es algo positivo en él, como hombre, sorprenderse por los acontecimientos, incluso aterrorizarse por ellos, y comprometerse con lo que viene como con un abismo vacío, porque no confía en nada más que en Dios. Cualquier mezcla de conocimiento divino sería como un anestésico que le impediría experimentar hasta el límite el sufrimiento humano"10 Lo que parece puramente humano en el "no saber" del Hijo, habiendo "depositado" su conocimiento divino en Dios, tiene una misteriosa anticipación en Dios mismo:

> Es como si en Dios mismo existiera esta especie de misterio del amor, un lugar donde la mano izquierda no sabe lo que hace la derecha. Este misterio se hace visible en el Hijo, que, como Dios y como hombre, es a la vez mano derecha e izquierda; como hombre, no quiere saber lo que, como Dios, sabe, para poder ser plenamente hombre y sufrir en la entrega total de sí mismo. Así también, como hombre, sabe cosas que, como Dios, desea no saber, por ejemplo su sufrimiento en la Cruz. . . . Y así debe ser para que se realice la redención completa. Como hombre, en el abandono de la Cruz, se hunde en una noche sin tiempo en la que expía la infinidad de los pecados, mientras que como Dios su mirada abarca todo el arco de la redención(11).

Lo que hemos dicho sobre las cosas "depositadas" en Dios no debe sugerir, sin embargo, que la "separación" que se inicia en la Encarnación y alcanza su apogeo en la Pasión sea de algún modo menos que totalmente seria. En realidad, sucede lo contrario, como se desprende del fundamento de la separación en la Trinidad: la distinción infinita de las Personas en el único Ser. En virtud de esta distinción, que implica relaciones en el seno de la Trinidad y, por tanto, facilita ese "despojamiento" del que hemos hablado, la *Cruz* puede convertirse en la "revelación del ser más íntimo de Dios"12. Revela tanto la distinción de las Personas (más clara en el despojamiento) como la unidad de su Ser, que se hace visible en la unidad del plan de redención. Sólo un Dios-hombre, por su distinción-en-relación respecto al Padre, puede expiar y desterrar esa alienación de Dios que caracteriza el pecado del mundo,13 tanto en la totalidad para todos14 como en la totalidad para cada individuo.15 "Cada pecado individual es expiado individualmente en la Cruz, cada uno pasa por la totalidad de sus llagas; . El Hijo, por así decirlo, recoge activamente en sí los pecados,17 pero también los dolores del mundo,18 y en particular los sufrimientos de la Antigua Alianza, que, lejos de carecer de importancia para la redención, "alcanzan su plenitud por medio de

la Cruz".[19] Así, para el Hijo, como para nosotros, la Cruz crece hasta sobrepasarnos.[20] .(24) Aunque es la superación del caos del pecado,[21] se convierte en un sufrimiento "sin camino",[22] "sin mundo"(23), que desvela el mundo mismo como caosEn la Cruz se expone toda la realidad del pecado del mundo a los ojos de Dios: es la confesión primigenia del pecado y, por eso, puede ser dada a la Iglesia en Pascua como sacramento.[25]

Este pecado, expuesto ante Dios, se concentra finalmente en el Hijo crucificado; así, en la Cruz, se pronuncia *el juicio* final de Dios sobre este pecado, que ahora encarna el Hijo (cf. 2 Co 5,21): es "el único gran juicio que tiene lugar de una vez para siempre, y que el Hijo compra con su sufrimiento". Y aunque la humanidad -cristianos, paganos, judíos- haga aquí un simulacro de juicio, esta "parodia de juicio" estará, sin embargo, "al servicio del gran juicio entre el Padre y el Hijo, en el que el amor ha de ganar la victoria en el sufrimiento sobre el pecado del mundo": "Ahora será expulsado el dominador de este mundo" (Jn 12,31), pero "ahora, en el momento en que se dispone a vencer y. . . cuando esto se hace totalmente evidente en términos humanos", cuando el reino del Príncipe de este mundo se está estableciendo definitivamente y la derrota del Señor es "tan estremecedora que nadie -ni siquiera los creyentes- podrá evitar aceptar su realidad"; en ese preciso momento "todo se invierte"(26).

Esta inversión no es el resultado de una decisión divina venida "de fuera", sino que es posible por el hecho de que el alejamiento de Dios del Hijo se introduce en la relación de amor dentro de la Trinidad. El Hijo "toma en sí el alejamiento y crea la cercanía"[27]: cercanía entre Dios y el hombre sobre la base de la unión entre el Padre y el Hijo que se mantiene firme a través de toda oscuridad y abandono. El Hijo experimentó la separación cuando cargó con el pecado del mundo, pero "esta separación no fue una lejanía del Padre, porque se alineó continuamente con el Padre, miró constantemente hacia el Padre para situarse en el centro exacto de su misión"(28)."[28] El Espíritu Santo, que encarna la unidad del Padre y del Hijo, es "el testigo que puede atestiguar siempre su unidad, incluso en la separación",[29] y ahora está "aceptando siempre de las manos del Hijo el sacrificio de su divinidad y depositándolo en el regazo y en la conciencia del Padre celestial".(31 30) Esto tiene lugar final y definitivamente cuando el Hijo moribundo devuelve el Espíritu de su misión en el "último acto de su amor".Durante la Pasión el Espíritu mantiene la diástasis divina interna entre Padre e Hijo en su forma económica, de modo que "Lo

que nos parece signo de separación del Padre y del Hijo es precisamente el signo de la mayor unificación. . . . La separación que nos es perceptible es la prueba más alta de la unidad definitiva, pues si no hubieran estado tan seguros de su unidad, no habrían podido llegar hasta el misterio de la noche de la Cruz sin producir alienación, incomprensión o división de la verdad." Aquí vemos que "no hay más que una sola verdad: la verdad del Hijo en el Padre y del Padre en el Hijo"(32). "El grito de abandono del Hijo en la Cruz", que demuestra el amor trino de Dios por el mundo, es "la afirmación más alta en el conocimiento de Dios" porque, "como la noche, es la confirmación última de la verdad"(33). "Ahora revela auténticamente la infinitud del Padre" y, por tanto, es "revelación en estado puro".(34) " Todo se aclara ", en la medida en que Padre e Hijo, en el Espíritu, recíproca e infinitamente " se superan en el amor ".(35) También esta revelación tiene lugar mediante la presencia del Espíritu Santo, porque " no estando separado como el Hijo del Padre, puede establecer la unión en la separación del Hijo sin abolir la separación ";36 puede cooperar de tal modo que, en el extremo del sufrimiento, persista y se revele a la fe " el misterio más profundo de la unión del Señor con el Padre ".37 La separación del Padre, que comienza en la Encarnación y se completa en la Cruz, es "a la vez el ser y la enseñanza" del Hijo, ya que "precisamente en el hecho de que está en el mundo, visiblemente separado del Padre, visiblemente no recibido por las personas humanas, está la prueba de que habita inseparablemente en el Padre"."38 Tanto si siente la cercanía del Padre como si, abandonado y envuelto en las tinieblas, sólo es consciente de un "vacío bostezante", ambos estados atestiguan que la separación "sólo se realiza plenamente allí donde está determinada por el encargo", de modo que la separación se mantiene incluso dentro del vínculo que los une.39 Tal testimonio, sin embargo, exige que la separación se experimente no sólo en el cuerpo y en los sentidos, sino también espiritualmente; de lo contrario, la Pasión no sería "más que un procedimiento físico que el Hijo dejaría pasar sobre él". El Hijo se limitaría a "dejar que le sobreviniera una tortura a la manera de un estoico o de un faquir".(40) Tiene que haber un desamparo personal recíproco por parte del Padre y del Hijo, pues sólo así puede realizarse la "cumbre más alta posible de la revelación" y, por tanto, la fe perfecta ("este salto a la dimensión abierta").41 Esta "paradoja absoluta" es necesaria para hacer creíble que el Padre "no deja ni un momento al Hijo, ni siquiera en el abandono final". El Hijo está "al mismo tiempo cada vez más unido al

Padre en esta separación, hasta que en la Cruz no es más que la revelación de la voluntad del Padre". "Lo que aquí es Dos sólo puede mostrarse en la unidad: lo que aquí es Uno sólo puede mostrarse en la dualidad"[42]. "Cuando el Señor dice que el Padre nunca le ha abandonado (Jn 8,29), se refiere. . . también a la Cruz: pues estará con el Padre incluso en el mayor abandono. . . . Esto será verdad incluso cuando ya no lo sepa. Sabe que, en ese abandono, en el que también el Padre será abandonado, estará en absoluta unidad con Él", la más alta unión posible en el amor.[43] "El abandono del Padre atestigua su cercanía. . . . En su cercanía el Padre muestra que ha abandonado al Hijo, y al abandonarlo muestra que está cerca de él",[44] aunque esto sólo sea posible para Dios y siga siendo ininteligible para "nuestro pensamiento limitado". No obstante, la "generación eterna" del Hijo a partir del Padre "abarca" particularmente "el día de la noche del Hijo en la Cruz, como abarca todos los días habidos y por haber. Es una cuestión de importancia secundaria qué relación tiene el Hijo con su propio poder dentro de esta relación con el Padre. Puede "depositarlo" en el Padre, el Padre puede mostrárselo, o el Hijo puede empuñarlo y presentarse ante el Padre como Gobernante victorioso: en cualquier caso, todo está abarcado por el misterio eterno de la generación". Así, "en la Encarnación y en la Cruz es imposible toda alienación del Hijo respecto al Padre. . . . El Padre se ha separado de él, por así decirlo, para entregarle el mundo entero como posesión suya. Sin embargo, a pesar de todo, la relación del Hijo con el Padre que lo engendra permanece intacta; de hecho, todo sirve para revelar esta relación eterna. Es un vínculo que supera todos los vínculos mundanos, una cercanía que supera todas las distancias, una relación que tiene en sí la fuerza de la eternidad y que no se interrumpe por el ir y venir del Hijo"(45).

Una vez que hemos comprendido y afirmado esto con seguridad, podemos inscribir lo temporal en lo eterno -paradójicamente y de un modo que puede malinterpretarse en una dirección hegeliana- y decir: "Si esta separación nunca hubiera tenido lugar, el acto mutuo de entrega nunca habría llegado a ser tan perfecto"(46)."[46] "Sólo en el sacrificio que reside en la separación puede el amor desplegar toda su profundidad"; así, "el Padre completa su sacrificio entregando su posesión más querida del más allá en sacrificio a este mundo de aquí abajo"[47] O, cuanto más el Hijo, "durante el tiempo de su estancia en la tierra", sea "echado de menos por el Padre. . más apreciará el Padre la magnitud de su amor por el Hijo y del amor del Hijo por él"[48].

Formulaciones como ésta muestran simplemente lo fragmentario que es todo el pensamiento humano sobre la relación de lo inmanente con la Trinidad económica; "podemos seguir [la idea] hasta cierta distancia, luego se rompe". "En la Cruz, según todas las apariencias, el Hijo no se ha convertido más que en un punto finito. . . . Pero el Dios Trino nunca ha dejado de ser Uno e Infinito"[49]. Así pues, no podemos hablar de un "proceso" en Dios, como si sólo pudiera alcanzar la plenitud a través del alejamiento pecaminoso del mundo de Él y a través de la Cruz de su Hijo. El amor trinitario está siempre presente en la forma perfecta de la Eucaristía; " detrás del sacrificio del Hijo (al mundo) está la entrega amorosa consustancial del Padre como fuente de la Eucaristía ",[50] y no sólo esto, sino la absoluta entrega de cada Persona divina a cada otra, y nada en el ámbito " económico " puede intensificar esta entrega. Si Dios es "luz, y en él no hay tiniebla alguna" (1 Jn 1,5), esto significa que "no hay contradicción en él", pues la contradicción está "borrada eternamente en su unidad". "Porque la vida de Dios consiste no sólo en su bondad, grandeza y luz, sino también en su poder sobre la muerte y las tinieblas, en su autoridad sobre las cosas pequeñas, en su dominio sobre el mal."[51] Las tinieblas en Dios son sólo "un aspecto de su luz eterna", y esta "luz cegadora" lo hace inaccesible; incluso la noche que Dios ha creado es "imagen y semejanza de una cualidad de su luz inaccesible". [52] Por consiguiente, cuando, en la noche del pecado, el mundo se opone al misterio divino de la luz, sin embargo "nuestras tinieblas y su luz no son contrarios absolutos. Las tinieblas del pecado no están fuera del poder de Dios. Por eso es posible que Dios, en su gracia, envuelva nuestras tinieblas pecaminosas en sus tinieblas más grandes", envolviendo nuestra miseria en su gracia[53]. De este modo queda claro que el poder de Dios y su bondad son igualmente infinitos(54).

d. Una oscuridad reservada a Dios mismo

Si la luz inaccesible de Dios está más allá de las tinieblas y de la luz tal como las conoce el mundo, y puesto que ambas son "expresiones de su bondad, de su esencia", se deduce que las tinieblas de Dios son "el aspecto de su luz que no comprendemos". Es "la reserva de Dios, el signo visible de su poder y de su autoridad eterna. Él . . no nos la da". Este es el sentido del "No debes" en el paraíso. Nosotros, sin embargo, "no soportamos que se nos prive de nada"; no vemos que el amor eterno necesita sus lugares infinitos y sus "tinieblas" para "fluir eternamente"; no nos damos cuenta de que todo amor es "vulnerable e

indefenso".[1] Cuando el pecado del hombre, las tinieblas que ha fabricado, violan esta zona reservada, suscitan lo que la Escritura llama la cólera de Dios: es la bondad infinita de Dios, "pero ahora vuelta contra el mal". "Así discernimos atributos de Dios que nunca habríamos visto si no hubiéramos pecado". Esta es la única manera de interpretar los "juicios iracundos" de Dios en el Antiguo Testamento. Es "una imagen de Dios que se opone a la contradicción de nuestro pecado. La cólera de Dios es expresión de su amor al Hijo"; ambas "son idénticas en su objetivo: ambas pretenden salvar al hombre. También son idénticas en su efecto: llevar al hombre al arrepentimiento. Finalmente, son idénticas en su fuente: ambas brotan del amor, de la relación entre el Padre y el Hijo"[3]. Ahora bien, cuando el Hijo se hace hombre para manifestar este amor, y el Padre, por así decir, le entrega todo su amor para su misión, "parece por un momento" como si el Padre no hubiera guardado para sí "más que la ira".[4] Esta cólera, sin embargo, que "no es uno de los atributos eternos de Dios"[5], sino que "es la contrapartida por parte de Dios de la ocultación de la naturaleza original por el pecado"[6] y es, por tanto, "finita", "limitada"[7] y "de este mundo",(8) debe contribuir a realizar su voluntad de amor incluso contra la resistencia del hombre. "El No de Dios es mucho más contundente que el No del hombre . . . Ha resuelto seguir adelante con el gran banquete. . . . Incluso la ira es una expresión de esta determinación"[9]. Esto significa que, inicialmente, incluso la Cruz del Hijo, que es el juicio de Dios sobre el pecado, mostrará un aspecto de ira. Así como en la Antigua Alianza (Is 63,1-6), Dios aparece como Aquel que pisa el lagar con ira, manchando sus vestiduras con la sangre de las naciones holladas por Él, así también en la Nueva Alianza el Hijo tomará sobre sí este castigo. "Él será la uva pisada". La cólera divina se transforma "ya que la ira del Padre se transfiere de las naciones a su propio Hijo". Nadie acudió en su ayuda para restablecer la justicia. "Dios sólo puede contar con Dios", y sin embargo necesitaría "la ayuda del hombre". "La solución perfecta la encuentra el Hijo haciéndose hombre: Dios cuenta con Dios y, sin embargo, recibe al mismo tiempo la ayuda del hombre"[10]: Sobre la base de la Encarnación es posible distinguir entre el pecado y el pecador; en la Cruz "el Hijo desviará sobre sí el azote de la ira eterna" para librar de ella a los pecadores. De este modo, "la cólera del juicio queda bajo el paraguas de la voluntad redentora de Dios, sin que su cólera se vuelva irreal o impotente"(11); en la Cruz, el Hijo "tomó sobre sí todo el pecado, de tal modo que Dios no puede golpear al pecador sin golpearle a

él"[12]; así, la cólera queda aplacada por el amor del Hijo sufriente.

Es imposible, sin embargo, que el Hijo, experimentando en la Cruz el amor del Padre en forma de su ira, no recibiera también una visión de los resultados de su sufrimiento. Durante la vida terrena del Hijo, el Padre no había mostrado al Hijo sus propias "tinieblas" -las tinieblas del pecado en forma de su cólera-, sino que las había "guardado en su poder". Pero cuando "el Hijo atraviesa el infierno el Sábado Santo, lo hace como alguien a quien el Padre muestra su secreto porque ya no lo guarda para sí; está llegando a conocer lo que está excluido de la luz (a causa de la ira de Dios contra el pecado, así como de su amor por la humanidad)"[13] Esta es la "visión global del pecado" que "el Señor recibe. . el Sábado Santo en su viaje por el infierno, cuando el Padre le muestra el pecado vencido".[14] Él emprende este viaje en pura "falta de palabra"[15] (pues, después de todo, el Verbo de Dios encarnado está muerto) y también en "pura obediencia", pues "el Padre no está simplemente, como en la Cruz, velado y perdido de vista, sino que ahora el Hijo se ve obligado a entrar en lo que es lo contrario del Padre", en la pura esencia del pecado que ha sido separada del mundo, en lo que ha sido condenado por Dios, en lo que Dios no puede encontrarse. "Es la exigencia más extrema que el Padre y el Hijo se hacen mutuamente en el amor"(16). En este punto, "el Padre permite al Hijo experimentar lo más íntimo que posee: su oscuridad, que de otro modo estaba siempre oculta por la luz, como algo de lo que nadie habla, como el último misterio personal". (Aquí, por supuesto, no se habla del Hijo eterno, sino del Hijo encarnado, ya muerto). "Dios le muestra su *misterio*; pero al mostrarle su misterio, no se muestra a sí mismo. A menudo, la mayor cercanía e intimidad existe entre las personas, no cuando se hablan o se asocian, sino cuando están alejadas unas de otras." El Hijo muerto "acepta, pues, el misterio de las tinieblas tal como el Padre se lo ofrece: en el alejamiento del Padre mismo". Esta oscuridad revelada es dos cosas simultáneamente: es el misterio primigenio del Padre (la "superluz" de la libertad), y es el pecado, permitido por el Padre, del hombre en rebelión contra este misterio. "Dios ha dado dos respuestas al pecado: los infiernos y el Hijo. El mundo subterráneo como consecuencia necesaria del pecado, el Hijo como voluntad libre de expiar el pecado. Ahora, las dos se encuentran". Este encuentro es dos cosas: "un misterio de comunión entre el Padre y el Hijo. Pero también un misterio de oscuridad, ya que, en los infiernos, el Hijo experimenta el alejamiento del pecado. Sin embargo, las tinieblas del pecado

permanecen encerradas en las tinieblas del amor"(17). "El Sábado Santo, al final de la misión, antes de que Dios vuelva de nuevo al mundo, se aleja del Hijo en el amor, para hacerle partícipe de su misterio": ya no un misterio de ira, sino un misterio de amor.18

Antes hemos hablado de la muerte como modo de vida (eterna), del sufrimiento como modo de alegría, de la separación como modo de unión. Ahora hemos visto el abandono como modo de comunión eterna entre el Padre y el Hijo en el Espíritu, y en conclusión empezamos a ver cómo los modos "económicos" de relación entre las Personas divinas están latentes en los modos "inmanentes", sin añadirles un clemento extraño como tales. El único elemento extraño es el pecado, que se quema dentro de estas relaciones, que son fuego. *El fuego* de Dios está siempre presente;

> El hecho de que estemos allí no añade nada al fuego. El hecho de que esté ahí para nosotros no lo cambia. Es el fuego del amor y el fuego del sufrimiento. Como fuego del amor, es un rasgo esencial de lo que . . cada Persona en Dios es para el Otro. Como fuego del sufrimiento, es el rasgo esencial del Dios trino, que no soporta nada, consumiendo todo lo que no es puro. El Hijo se entrega por amor al Padre, para que, cargando con todo pecado e impureza, sea abrasado por este fuego divino. En el grito de abandono en la Cruz, se deja consumir por el fuego de su Padre, porque finalmente ha recogido en sí todo lo que le impide participar en la combustión activa del fuego19.

El misterio del Viernes Santo y del Sábado Santo es, pues, un misterio de soledad de amor entre el Padre y el Hijo en el Espíritu, hasta el punto de que el desenlace de estos acontecimientos (en su reencuentro, en la Resurrección), que es un "misterio de vida eterna", sólo puede tener lugar en "plena soledad"20.

2. La cuestión de la salvación universal

a. El problema

La perspectiva de la salvación universal parece vaciar la implicación de Dios en el mundo de todo rastro de tragedia. No sólo la eterna inadecuación entre Dios y su criatura ha sido eliminada por Cristo: la misma profundidad trinitaria de la obra de reconciliación, al socavar todo rechazo del mundo, parece relativizar ese mismo rechazo. Ahora bien, esta eliminación de la dimensión trágica parece equivaler al planteamiento de la apokatastasis1 o "reconciliación de todas las cosas", teologema que, a su vez, parece exigir una reevaluación de los

innumerables pasajes bíblicos que hablan del doble resultado del Juicio Final y de la eternidad de las penas del infierno. Sin embargo, antes de sacar esta conclusión aparentemente inevitable, debemos admitir francamente que un gran número de pasajes hablan realmente a favor de la salvación universal; debemos dar a este hecho su lugar apropiado y, como exige Schlcicrmachcr, concederle "al menos los mismos derechos"[2] a existir. Toda una serie de importantes teólogos[(3)] -de ninguna manera todos herejes y forasteros- y, en la Edad Media, muchos escritores espirituales y místicos, nos obligan a tomar en serio esta exigencia. Independientemente de lo que se piense de la gran "doctrina de la elección" de Karl Barth, ésta representa el avance que dio origen a la discusión. Incluso E. Brunner, que ataca a Barth por su supuestamente desprevenida doctrina de la apokatástasis,[(4)] permite que se mantenga el teologoumenon, siempre que no se excluya absolutamente la posibilidad negativa.[5] Haríamos bien, por tanto, en dejar que ambas posibilidades existan por el momento en yuxtaposición y dejar para un apartado posterior la posibilidad o imposibilidad de conciliarlas. "A la question: Enfer eternel OU Salut universel? je reponds done: Enfer eternel ET Salut universel" (Gaston Fessard).[(6)] [7]"El hecho de que el juicio tenga un doble resultado no excluye en absoluto la salvación universal" (Wilhelm Michaelis).

Por tanto, en primer lugar examinaremos los diversos elementos en sí mismos, aislados del contexto total, antes de pasar a la cuestión de la posibilidad o imposibilidad de la salvación universal (tal como se presenta a la mente del teólogo *dócil* a la Palabra) dentro de una visión total. En primer lugar, hay que tener en cuenta el cambio que se produce cuando el eón de la Antigua Alianza da paso al eón de la Nueva; este aspecto se descuida mucho en la reflexión teológica sobre el juicio. Dado que la terminología del juicio y la imaginería que lo rodea siguen siendo básicamente las mismas en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, nos inclinamos a pasar por alto el hecho sorprendente de que, en la Antigua Alianza, es el Dios de la justicia de la Alianza quien gobierna sobre las naciones y sobre Israel, mientras que, en la Nueva Alianza, el juicio es principalmente la Cruz del Mediador (Jn 12,31). Aquí es el propio Mediador, el Reconciliador y Salvador del mundo, quien dirige el Juicio final. Mientras que el Antiguo Testamento presentaba una cierta "simetría", el Nuevo es "asimétrico", como afirma enérgicamente Pablo en Romanos 5:15-21. Pero hay que evitar muchos precipicios. No podemos, como hacen muchos protestantes, atribuir la "Ley" y la "condenación" a la Antigua

Alianza y el "Evangelio" y la "salvación" a la Nueva,(8) entre otras cosas porque Pablo describe sistemáticamente el Juicio final como "según las obras". Más bien, siguiendo el énfasis bíblico, observaremos que rechazar la reconciliación del mundo obrada por Cristo se considera mucho más grave que infringir la Ley; por eso la bienaventuranza eterna y la condenación eterna se oponen ahora con mucha mayor crudeza. Aquí encontramos, una vez más, el núcleo dramático de todo el teo-drama: la revelación exacerbada del amor divino produce un rechazo exacerbado, un odio más profundo. En el Antiguo Testamento el elemento demoníaco estaba latente: sólo en el Nuevo Testamento sale a la luz, sólo aquí *puede* emerger9.

Es en este contexto en el que se evaluará la situación del hombre en el Juicio de Dios, que, en términos neotestamentarios, se ha convertido en el Juicio de Jesucristo (Jn 5,22): ¿Cómo está el hombre, sea quien sea y sea lo que sea, a la altura de la norma de Jesucristo (que siguió y ejemplificó hasta el límite la norma del Antiguo Testamento, el *shema*), y cuáles son las implicaciones existenciales para él? Esto arroja luz sobre la paradoja en la que Jesús dice que él mismo no ha venido a juzgar, sino a salvar, pero que quien le rechaza a él y a su mandato *tiene* un juez, a saber, "la palabra que yo he dicho" (Jn 12, 47-48).

Sólo después de haber profundizado en esta "dialéctica" de la gracia y el juicio, podemos abordar provisionalmente la cuestión final: si podemos concebir, y cómo, una armonía o al menos una convergencia entre los dos polos que parecen excluirse mutuamente. Este es también el lugar para discutir la tesis de Karl Barth de que Jesucristo, el Elegido desde toda la eternidad, es también el Rechazado en nombre de todos los demás, para que todos los rechazados puedan convertirse en elegidos a través de él. Teniendo en cuenta lo que dijimos en *Theo-Drama* IV, 284ss, debemos preguntarnos si la noción de mera "sustitución" es adecuada, o si este concepto, cuando se aplica a Cristo, no incluye automáticamente un elemento -un elemento trinitario- que lo eleva por encima del mero plano físico o jurídico. Esto implica que el Portador del pecado del mundo no sufre simplemente el "infierno" en nuestro lugar: aquí sucede algo único que no puede ser comprendido por la noción de un mero intercambio de lugares.

Dedicaremos ahora algún tiempo a reflexionar sobre estos diversos aspectos.

b. Del Antiguo al Nuevo Eón

La imaginería del juicio en el Antiguo Testamento es en gran medida idéntica a la del Nuevo; tomada aisladamente puede ocultar la diferencia cualitativa entre ambos. La Nueva Alianza no es ni la mera culminación de algo que aún se espera, como podría sugerir el emparejamiento de los conceptos "promesa-cumplimiento", ni una inversión de valores, como podría llevar a pensar una lectura unilateral de la oposición paulina entre "Ley" y "Evangelio". La mejor manera de ilustrarlo es mediante los opuestos de la anticipación carnal, terrenal, o "preimagen" [*Vor-bild*] (1 Cor 10:11), y la verdad pneumática, escatológica. Según este punto de vista, la anticipación o "imagen previa" tiene validez en la medida en que participa de la verdad a la que apunta. Así lo demuestra el hecho de que la fe de Abrahán tenga prioridad sobre la Ley, ya que ésta fue añadida posteriormente en virtud de la pecaminosidad humana (Ga 3,17.19).

Por supuesto que Dios era Juez incluso antes del acontecimiento del Sinaí, porque el pecado ya existía (Ro 5:13) en enormes proporciones, como podemos ver por el juicio del Diluvio y el juicio sobre los constructores de la Torre de Babel, sobre Sodoma y Gomorra, y sobre Faraón. Pero los relatos al respecto están escritos por hombres que piensan en términos de la Alianza del Sinaí y pueden utilizar el Sinaí para evaluar la gravedad de la contradicción ofrecida a aquella fe que le fue contada a Abraham como justicia (Gn 15:6). Desde la perspectiva del Sinaí, la "fe" es "fidelidad", y puesto que por parte de Dios la Alianza no puede romperse, está implícita la fidelidad recíproca. El cumplimiento de los "preceptos" por parte de Israel no es otra cosa que la demostración y la piedra de toque de su fidelidad o de su deslizamiento de la fidelidad. Todo lo que se sale de la elipse formada por los dos focos de Dios e Israel se expone automáticamente al juicio punitivo de Dios, mientras que todo lo que se encuentra dentro de esta elipse es heredero de la promesa de recompensa que se establece en el contrato de la Alianza. De acuerdo con el significado interno de la Alianza, la recompensa tiene preponderancia sobre el castigo: "Porque yo, el Señor, tu Dios, soy un Dios celoso, que visito la iniquidad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian, pero que muestro amor constante a millares de los que me aman y guardan mis mandamientos" (Ex 20,5-6; Dt 5,9; 7,9-10). La naturaleza de la pareja terrena hace, sin embargo, que esta asimetría de la gracia desaparezca tras una simetría completa de promesa y amenaza: "Mira, yo he puesto hoy delante de ti la vida y el bien, la muerte y el mal. Si obedeces los mandamientos del

Señor, tu Dios. . . vivirás. . . . Pero si tu corazón se aparta y no escuchas,. . . Yo te declaro hoy, que perecerás. . . . He puesto delante de ti la vida y la muerte, la bendición y la maldición" (Dt 30,15-19). Esta es la base del paralelismo en las largas listas que anuncian la bendición y la maldición (cf. Lv 26,14-45; Dt 28,15-68). Lo que se pone delante del pueblo en su conjunto se aplica igualmente al individuo una vez que se ha reflexionado suficientemente: "Os ha puesto delante el fuego y el agua; tomad lo que queráis" (Eclo 15,16).

La historia de Israel con Dios es un incesante vaivén horizontal-histórico entre la fidelidad y la caída, y por tanto entre la bendición identificable y la maldición igualmente identificable. Tanto la bendición como la maldición manifiestan la presencia indisoluble del Dios fiel a su Alianza: sigue siendo Uno bajo ambas formas de manifestación. En esa medida, la fidelidad eterna y (por tanto) la bondad de Yahvé se convierten, cuando se manifiestan, en esencialmente "justicia" (*mishpat*), en un sentido que es completamente positivo teológicamente y único en la lengua hebrea[1]. Por eso Israel se alegra del derrumbamiento de todo lo que se sitúa fuera de la elipse de la fidelidad a la Alianza tanto como se alegra de la evidencia de la bendición dentro de la Alianza: ambas son teofánicas.

Fuera, en primer lugar, están las "naciones". No sólo son objeto de un juicio tras otro, por ejemplo, en el Mar Rojo y durante el peregrinaje de Israel por el desierto, lo que hace que Israel se regocije con cantos de victoria; también en los Profetas encontramos toda una retahíla de maldiciones contra ellas (Amós 1; Sof 2; Is 13-23; Jer 46-51; Ez 25-32; Joel 3). Los Profetas insisten cada vez más (a partir de Amós 2,4 ss.) en que también Israel puede estar "fuera" de la elipse, no sólo accidentalmente, sino fundamentalmente, y por ello puede incurrir en juicio; y cuando también Israel tiene que experimentar la simetría de recompensa y castigo en su propio cuerpo, el resultado no es regocijo, sino en parte endurecimiento del corazón contra Dios y en parte amargo dolor. En la relación fundamental entre Dios y el pueblo, sin embargo, nada ha cambiado: el pueblo debe "volverse atrás" y "clamar a Dios" (como señal de una renovada intención de ser fiel) para evitar su destino amenazado. La historiografía deuteronomista modela toda la historia de Israel según este principio. Por supuesto, de la fidelidad de Dios a la Alianza se puede deducir que no quiere castigar a su pueblo ("¿Me complazco en la muerte de los impíos?" Ez 18,23), para recordarle constantemente sus promesas. Por otra parte, el anverso de su fidelidad inquebrantable, su rectitud inquebrantable,

se representa concretamente en imágenes no menos extremas: Dios castiga sin piedad (Os 5,1-15; 7,7):12-13; 9:7; Sof 1:17-18), entra en juicio contra su pueblo, lo devora, viene como un guerrero enfurecido, en fuego, azufre, granizo y sangre (Ez 38:22; Is 29:6; 30:30; Joel 2:30 [RSV] etc.); Jeremías inventa el terrible trío: "espada, hambre y pestilencia" (14:12; 21:7, 9; 24:10; 27:8, 13; 28:8; 29:17-18; 32:24, 36; 34:17; 38:2; 42:17, 22; esto es retomado por Ezequiel: 6:11; 7:15; 12:16). El castigo que Dios impondrá a su pueblo no conoce la compasión (Ez 7,4); es un caso de "diente por diente": "Cuando hayas dejado de destruir, serás destruido" (Is 33,1); "Los que te despojan se convertirán en botín" (Jr 30,16). Por eso Israel implora venganza contra Babilonia: "Véngala según sus obras, hágale conforme a todo lo que ha hecho" (Jr 50,29). Y continúa: "Porque ha desafiado al Señor con soberbia": esta arrogancia es el verdadero pecado de los pueblos que viven fuera de la Alianza: Asiria se atribuye a sí misma su poder y su sabiduría (Is 10,13), diciendo: "Yo soy y no hay nadie más" (Sof 2,15). Más tarde, Babilonia repetirá esta jactancia (Is 47:8, 10), al igual que el Faraón afirma haber hecho su Nilo (Ez 29:3, 9), y Tiro se enorgullece de su belleza perfecta y divina (Ez 27:3; 28:2, 9). Sin embargo, en el fondo el pecado de Israel es siempre el mismo: oponerse a su Señor de la Alianza con su propia voluntad, una voluntad que se expresa principalmente en correr tras dioses extranjeros de su propia invención (transgrediendo así la primera tabla de los Mandamientos) o en no tratar a su prójimo como prescribe Yahvé (transgrediendo así la segunda tabla).

La conclusión última que sacó Israel de su situación de pacto fue la siguiente: Puesto que tenía conocimiento de la justicia de Dios en la recompensa y el castigo, se sintió capacitado para utilizar este conocimiento tanto como principio para su propia acción (en obediencia a Dios) como para juzgar y tratar con los demás. Se sentía justificado para procurar el castigo de Dios contra aquellos que actuaban en contra de los mandamientos de Dios, tanto fuera como dentro del Pueblo Elegido. Además, como en principio se aferraba a la Alianza, se sentía capaz de afirmar su propia justicia e invocaba a Dios para que la mantuviera. Estas dos cosas, que encontramos ilustradas de diversas maneras en los Salmos y que se basan en un principio legítimo en última instancia (aunque a un nivel anticipatorio [*vorbildlich*]) conducen, por una fatídica necesidad, a la actitud farisaica tan duramente condenada por Jesús, porque ha olvidado el verdadero fundamento de la Ley, a saber, *mishpat*, misericordia y fidelidad (Mt

23,23). En última instancia, también ha olvidado el mandamiento principal del amor ilimitado a Dios (Mt 22, 37-38; Mc 12, 28-34; Lc 10, 27), que subyace a la fidelidad legal. Este mandamiento del amor, formulado con asombrosa radicalidad en el Antiguo Testamento (Dt 6,4-9) como respuesta del hombre al amor divino -un amor que se mostró como fuente radiante de la fidelidad de Dios por primera vez en Oseas-, había quedado tan oscurecido por la "interferencia" de la Ley (Rom 5,20), con su justicia simétrica de recompensa y castigo, que la constante referencia de Jesús a este amor hace que suene como un nuevo descubrimiento.[2]

En realidad, este "nuevo descubrimiento" era algo más. Era una recreación completa de la Alianza misma. Porque en Jesús tenemos, no a una "parte" en un "pacto", sino a alguien que, en su Persona, se ha convertido en la unidad de Dios y el hombre. Él es la Alianza personificada; Él es la verdad (*emeth*) y la fidelidad (*zedek*) plenamente realizadas de Dios, que ya no están *detrás de* su justicia de recompensa y castigo, sino *en* ella. Esto se manifiesta plenamente con la aparición de los dos aspectos siguientes de la encarnación de Dios, que se derivan del primer aspecto: Toda la justicia de Dios (en la imposición del castigo) alcanza su expresión y su término en la muerte de Jesús; al exhalar su Espíritu, Jesús crea las condiciones necesarias para que el Espíritu divino se introduzca en nuestros corazones y seamos incorporados a la "nueva, eterna e inolvidable Alianza" (Jr 31,31; 32,40; 50,5; Ez 16,60; 37,26), que en Cristo se ha hecho Persona. En Cristo, por tanto, se ha realizado esta profecía: "Los limpiaré de toda culpa de su pecado contra mí, y perdonaré toda culpa de su pecado y de su rebelión contra mí" (Jr 33,8), así como la otra profecía que mira hacia la abolición de la relación puramente externa entre los copartícipes de la Alianza: "Pondré mi ley en su interior y la escribiré en su corazón" (Jr 3,1.33). Esto significa que un miembro del nuevo Pueblo ya no está relacionado externamente con su compañero, pues están incorporados a la Alianza encarnada, Cristo, y participan así del mismo Espíritu: Y ya no enseñará cada uno a su prójimo ni cada uno a su hermano, diciendo: "Conoce al Señor", porque todos me conocerán, desde el más pequeño de ellos hasta el más grande, dice el Señor" (Jer 31,34).

Ya hemos visto que, a partir de este cambio, el Nuevo Testamento ve la Ley desplazada de su antiguo lugar. Así, Pablo incluye referencias a la salvación universal en sus principios teológicos y puede decir que, para quienes caminan en Cristo, "ya no hay

condenación" (Rom 8,1); Juan, que sitúa el juicio en la Cruz (Jn 12,31), dice en consecuencia que quien cree en el Hijo "no entra en juicio, sino que ha pasado de la muerte a la vida" (5,24). Los sinópticos (sobre todo Mateo) presentan la muerte de Jesús en la cruz con los colores del Juicio escatológico; adelantan la decisión sobre el destino eterno del hombre y la sitúan en su propia decisión, aquí y ahora, a favor o en contra de Jesús, así como en el modo en que trata a su prójimo en apuros, en quien debe reconocer al Señor sufriente. Si el Juicio conclusivo ha tenido lugar en la Cruz de Jesús, Pedro puede asegurar a su comunidad que "el fin de todas las cosas está cerca" (1 Pe 4,7) y que no deben considerar la "prueba de fuego que se cierne sobre vosotros" como "algo extraño" (4,12), ya que "ha llegado el momento de que el juicio comience por la casa de Dios" (4,17).[3] Esta prueba consiste en "compartir los sufrimientos de Cristo" (4:13); es un tiempo de gracia (2:19) y, para los cristianos, significa "gloria" (5:10). En la muerte y resurrección de Cristo se han roto los lazos de la muerte y la eternidad se presenta ante nosotros como nuestra "recompensa": en consecuencia, la doctrina simétrica y mundana de la retribución de la Antigua Alianza se derrumba. Ahora bien, existe una *asimetría* fundamental en la medida en que el juicio de Dios ha sido pronunciado de una vez por todas en la Cruz y Resurrección de Jesús; todo lo que sigue sólo puede ser efecto y consecuencia de este acontecimiento, ya inherente a él.

En esa medida Karl Barth tiene mucha razón cuando dice que debemos apartar de nuestra mente cualquier "equilibrio completo" entre la misericordia electiva de Dios y su justicia condenatoria (CD 11/2). De hecho, podemos ir un paso más allá que Barth; pues él concibe ("doble") la predestinación de tal manera que Cristo es el elegido para ser el único condenado en nombre de todos los condenados. Sin embargo, esta fórmula global está demasiado cerca de la opinión de que los sufrimientos de la Cruz fueron un castigo, opinión rechazada en *Teo-Drama* IV, 284-316; el Hijo crucificado no sufre simplemente el infierno merecido por los pecadores; sufre algo por debajo y más allá de esto, a saber, ser abandonado por Dios en la pura obediencia del amor. Sólo Él, como Hijo, es capaz de esto, y es cualitativamente más profundo que cualquier infierno posible. Esto significa un abandono aún más radical del juicio simétrico del Antiguo Testamento.

El Juicio que tiene lugar en el seno de la Trinidad sólo puede entenderse en términos del amor sufriente entre el Padre y el Hijo en

el Espíritu; en lo sucesivo, por tanto, todo el regocijo del Antiguo Testamento por el castigo de los malvados, todo el deleite escatológico por su tormento, deben callar. Como dice M. Nedoncelle: "Renuncio, con vehemencia y decisión -y esto me parece de la mayor importancia-, a la idea que nos ha envenenado durante siglos, por no decir milenios, a saber, que Dios odia a los pecadores y a los condenados. Lo considero absolutamente intolerable, lo mismo que la idea de que el amor de Dios pueda dejar de tener efecto sobre alguna de sus criaturas"[4] En sentido semejante dice G. Martelet: "al hablar de amor rechazado, no queremos decir que Dios rechace su amor a nadie, como si los seres pudieran perderse para siempre porque Dios no los hubiera amado suficientemente. Por lo que se refiere a Dios, nunca puede haber seres privados de su amor, puesto que Él es el Amor mismo. . . . El rechazo absoluto del amor (que es el infierno) sólo existe, por tanto, en el caso de aquel que no reconoce ni afirma eternamente a nadie más que a sí mismo; y es inconcebible que Dios pueda tener algo que ver con esta grotesca posibilidad"[5] J. Ratzinger dice: "Cristo no concede la perdición a nadie. . . . No pronuncia el veredicto fatal. Ocurre cuando una persona se ha mantenido alejada de Él. Se produce allí donde el hombre se aferra a su aislamiento"[6]. El Dios de Jesús pone su gracia a disposición de buenos y malos: ésa es la esencia de su "perfección".

En última instancia, el nuevo "Israel de Dios" (Gal 6:16) no puede funcionar con dos niveles de conducta correcta, es decir, hacia el amigo y hacia el enemigo. Está abolida por la nueva ética, la ética de la Cruz de Cristo, que murió por todos -¡mientras aún eran pecadores! (Rom 5,10). La noción judía era que los "prójimos" a quienes debíamos amar eran los miembros de la propia raza más los prosélitos de pleno derecho, pero no los "extranjeros" que habitaban en la tierra (Lv 19:34; Dt 10:19) y que no se pasaban por completo al pueblo judío en el plazo de un año; por tanto, no incluía a los samaritanos.[7] No en vano, al responder a una pregunta característica de los maestros de la Ley, "¿Quién es mi prójimo?", Jesús utiliza precisamente al samaritano como ejemplo de la ruptura de todas las fronteras nacionales. A consecuencia de la Cruz de Jesús, el menor de todos los "hijos pródigos" se ha convertido en prójimo de Jesús y de Dios, y de ello se deduce que también debe ser prójimo del discípulo de Cristo. Esto no se basa en una vaga filantropía helenista, sino porque, a través de la Cruz que Cristo sufrió corporalmente y de su Eucaristía que se comparte corporalmente, este hombre es un pariente consanguíneo

("pariente corporal") de Jesucristo; de hecho, se ha convertido en un miembro de su cuerpo.

Este es el cambio de un eón a otro. Suprime toda continuidad formal entre las ideas de juicio de la Antigua Alianza y las de la Nueva: ahora las separa un abismo. Antes de proseguir, dedicaremos toda nuestra atención a esta etapa de la reflexión teológica8.

c. Una redención integral

1. En primer lugar, debemos repasar una vez más los textos del Nuevo Testamento, tal como se nos presentan, y apreciarlos en toda su deliberada crudeza. De entrada, observemos que todas las palabras del Señor que se refieren a la posibilidad de la perdición eterna son palabras anteriores a la Pascua, como Juan 9:39, donde Jesús dice que ha venido al mundo para juzgarlo. "Esta es una de esas palabras del Señor que se pronuncian antes del hecho de la redención en la Cruz, en un momento en que la luz aún no ha penetrado en todas las tinieblas"1 Después de la Pascua, las primeras palabras que oímos son las de Pablo, llenas de certeza de que, si Dios está por nosotros, ningún poder terrenal puede estar contra nosotros.2 3 "El Señor sufre por amor a todos"."A menos que las exigencias de Dios" a su Hijo "fueran de carácter divino, a menos que los actos de Dios fueran insuperables, cada uno superando al otro, la obra de la redención en la Cruz podría ser superada por la negación del hombre. Pero cuando Dios exige de Dios se asegura de que Dios siempre supera al hombre, de que la gracia tiene más peso que el pecado, de que la redención es completa"4 Pablo ve que Dios ha puesto a su Hijo frente a Adán, al Segundo Adán frente al primero: "El Hijo puede velar por todos, mientras que Adán no podía velar por ninguno. Él será todos, mientras que Adán no podía ser nadie"(56). Así, según los Padres, el Hijo ha "salvado a Adán y lo ha rescatado del infierno". Esto significa que el primer Adán sólo pudo ser previsto y realizado responsablemente con vistas al Segundo. "Al crear el mundo, Dios ya lo había superado. Si, en la libertad divina, no hubiera superado el mundo que creó, no habría podido dotar a los hombres de libertad"; pero "la entrega de la libertad es absolutamente esencial en el verdadero amor"(7). Viniendo como Segundo Adán, el Hijo estaba, por tanto, "seguro de la victoria; poseía la victoria en sí mismo, la victoria sobre todo lo que hay en el mundo"8. Para Él no hay ningún momento de incertidumbre. "La entrega del Hijo es tan radical que parece como si los hombres se hubieran apoderado de lo que él les impartió. En su amor los

representa ante el Padre como si ya fueran amantes"(9).

En Juan se subraya con igual énfasis la universalidad de la redención: "Hace mucho tiempo, cuando el Señor decidió venir, nos eligió a nosotros, a todos nosotros, para redimirnos. Emprendió una obra de Redención que no estaba destinada sólo a los individuos, . . . que estaba destinada a todos"10. "El Señor murió no sólo por las personas buenas, que se abren a Él de inmediato, sino también por los malvados, que se le resisten. Él tiene tiempo de esperar hasta que incluso estos hijos de Dios dispersos sean tocados por su luz. Porque ni siquiera el malvado queda fuera de la esfera de su poder, y la dispersión del Señor abarca y sobrepasa incluso la dispersión de los pecadores"11. Como Buen Pastor, ha recibido del Padre el encargo de "reconducir hacia sí a todas las ovejas, a todo el rebaño"12 y, cuando sea elevado, de "atraer a todos hacia sí"1314. Y aunque conoce el odio y la indiferencia de muchos, "fundamentalmente [habla] siempre de todos"(). Cuando, en el Evangelio de San Juan, el Señor se refiere a la profecía de Jeremías (Jr 31,34), "todos serán enseñados por Dios", "el acento está puesto en *todos*. La enseñanza de Dios se pone a disposición de todos. . cada uno que de alguna manera en algún momento ha sentido el anhelo de Dios, llega al Hijo. Ya no hay posibilidad de escuchar ninguna palabra de Dios sin venir al Hijo. Y así, la posibilidad de la Antigua Alianza ya no existe: se trasciende en la única posibilidad de la Nueva Alianza. La regla no admite excepción: todo el que oye a Dios llega al Hijo"15. Por eso está prohibido desesperar de cualquier pecador.(16) Esto vale también para Judas.17 "Si guardáis mis mandamientos. .", dice el Señor (Jn 15,10). "No habla de lo que sería de su amor si no guardasen sus mandamientos, ni les dice que los amará siempre, incluso entonces, a pesar de todo"18 Por eso ruega al Padre: "Le has dado poder sobre toda carne, para dar la vida eterna a todos los que le has dado" (Jn 17,2). "Al principio esta entrega [al Hijo] parece una restricción. . pero esta restricción queda abolida en seguida": la vida eterna "pertenece originariamente al Padre", pero desde antes de todos los tiempos la ha compartido con el Hijo: "A esta participación conduce el Hijo a todos los que el Padre le ha dado, es decir, a toda la carne"(19); "toda su misión sólo se cumplirá cuando todos sean redimidos del pecado y estén con el Padre"(20); en su Pasión debe sufrir por todos aquellos "que, sin Él, habrían merecido el infierno"(21); sin embargo, "las tinieblas del pecado permanecen encerradas en las tinieblas del amor", como las sufre el Hijo al ser abandonado por Dios(22).

2. La Cruz es el Juicio decisivo porque aquí el Hijo socava y apuntala el pecado del mundo, que merecía una condena justa. El "juicio de justicia del Antiguo Testamento no fue un error y no puede ser sustituido por otro; sigue existiendo en la ley del amor, que sólo podía desarrollarse a partir del fundamento de la justicia. . . . Cuando el Padre que juzga mira al Hijo con los ojos de la justicia, no ve nada que requiera juicio; puesto que todo es recto y justo en él, no hay nada que juzgar. Por tanto, la justicia no tiene nada que buscar, y el juicio se disuelve naturalmente en el amor". Y puesto que "el Padre ha dado todo el juicio al Hijo" (Jn 5,22) y "el juicio se ha convertido ya en uno de amor entre el Padre y el Hijo, tampoco el Hijo puede emitir juicio, ya disuelto, sobre los hombres, sino como juicio de amor que él mismo ha experimentado y recibido del Padre"[23] "El juicio de la Cruz es definitivo, pero el Señor espera hasta el Último Día para revelar su resultado completo."[24] En la Cruz "ha comenzado a recoger toda la maldad, a todos los malhechores sobre sí mismo, sobre su cuerpo de dolor", pero la cizaña del mal sigue creciendo y "parece mostrarse victoriosa contra Él; así la misión de la Cruz apunta a la conclusión de la misión en el fin del mundo, donde lo que se realizó en la Cruz interiormente, por el sufrimiento, debe manifestarse exteriormente en el poder".(25)

Si todos los pecados están subyugados y reforzados por el amor infinito de Dios, esto sugiere que el pecado, el mal, debe *ser finito* y debe llegar a su fin en el amor que lo envuelve. Los Padres de la Iglesia estaban familiarizados con esta idea(26). Leemos que Cristo se ocupó del pecado (1 Pe 4,1) y "así, mediante el sufrimiento, puso fin al pecado". Todo el pecado del mundo estaba incluido en su sufrimiento, que era una expiación por este pecado; así, el fin de su sufrimiento, en la muerte, era también el fin de nuestro pecado"(27)."[27] Si "la razón por la que apareció el Hijo de Dios fue para destruir las obras del diablo" (1 Jn 3,8), esto implica que el diablo "tiene un cierto poder limitado que no puede sobrepasar", y, "aunque puede aumentar hacia su cenit, cuando la obra está cumplida debe llegar inevitablemente a su límite, la nada, donde todo está destruido", y donde sólo Dios puede reconstruir.(28) Esto queda claro en el Apocalipsis, en el caso de Babilonia: "El pecado ha hecho todo lo que ha podido, y ahora que la seducción se ha vuelto completa, no tiene más combustible y en consecuencia se derrumba". El diablo, "que vive de la seducción, ya no tiene ninguna posibilidad de expansión".[29] En otras palabras, la libertad de los hombres no es infinita, "son libres dentro de la mayor

libertad de Dios".[30] "En el Juicio Final, los ángeles reciben el encargo de acabar con el maligno: cuando, en el fin del mundo, pronuncien su orden -¡Hasta aquí y no más allá!-el mundo verá el fin del maligno"[31]. Pero no son los ángeles, sino el Hijo, con su sufrimiento, quien "ha puesto límites al poder del mal sobre las cosas de este mundo"(32). En la Cruz "borrará toda cuenta con una entrega total de sí mismo"[33] "No hay nada parcial en el sufrimiento y en la muerte de Cristo. Y puesto que todos han sido creados con vistas a Cristo, Dios les aplica la vara de medir de la vida incondicional de Cristo. Los elige y los rechaza según la medida de Cristo. Al hacerlo, hace justicia a lo que Cristo ha hecho por nosotros; y Cristo ha sufrido incondicionalmente para traernos la totalidad de la redención"(34).

d. La grave posibilidad de denegación

¿No es esto demasiado simple? La disolución del pecado por el dolor, como se afirma que ocurrió en la Cruz de Cristo, ¿no es una idea demasiado física y mitológica? Al fin y al cabo, no se trata simplemente de tomar algo que ha sido aislado del pecador y hacerlo desaparecer: se trata del libre rechazo del propio pecador, que Dios, si respeta la libertad que ha dado al hombre, no puede anular simplemente porque su libertad absoluta es más poderosa que la libertad creada y finita. Tampoco se puede explicar sobre la base de un perdón "extrinsecista" por parte de Dios en vista de los "méritos" de Cristo, que son mayores que las faltas del pecador y pesan más en la balanza divina. Esto pone en duda toda posibilidad de que alguien se ponga en nuestro lugar y nos "represente", incluso en la forma elevada en que la Trinidad "socava y fundamenta" todo el pecado del mundo y, por tanto, va más allá de él.

Aquí, una vez más, nos topamos con *el Mysterium iniquitatis*, y es imposible apartar simplemente los ojos de él, como sugiere Karl Barth que hagamos. Este es el misterio central del teo-drama: El amor exacerbado de Dios provoca un odio exacerbado que no tiene fondo, como el amor mismo (Jn 15,25). La ceguera y la dureza de corazón de Jerusalén hacen llorar al Dios-hombre (Lc 19,41) al ver el fracaso terreno de toda su misión salvadora y tener que condenar a la Ciudad Santa a la ruina (Lc 19,43-44). Como dice la Carta a los Hebreos en un pasaje aterrador, esto se debe precisamente a que "una vez había sido iluminada" por la enseñanza y los milagros de Jesús, había "gustado la bondad de la palabra de Dios y los poderes del siglo venidero" y, sin embargo, había cometido "apostasía". En esta etapa "es imposible

restaurar de nuevo al arrepentimiento a los que una vez fueron iluminados,. . . ya que crucifican al Hijo de Dios por su propia cuenta y lo desprecian" (Heb 6:4-6). Quien actúa así no está delante de la Cruz, sino detrás de ella, resistiéndose abiertamente a su obra salvadora; incluso el Dios trino no tiene más gracia que dar detrás de la Cruz. "Porque si pecamos deliberadamente después de haber recibido el conocimiento de la verdad, ya no queda sacrificio por los pecados, sino una temible perspectiva de juicio, y una furia de fuego que consumirá a los adversarios. El hombre que ha violado la ley de Moisés muere sin misericordia. . . . ¿Cuánto peor castigo pensáis que merecerá el hombre que ha despreciado al Hijo de Dios, y profanado la sangre de la alianza por la que fue santificado, y ultrajado al Espíritu de gracia?". (Heb 10,26-29).1 ¿Se trata de una mera "exhortación"? Jesús mismo no habla de otro modo en el Evangelio cuando distingue entre el pecado contra el Hijo del Hombre, que puede ser perdonado, y el pecado contra el Espíritu Santo, que no puede ser perdonado ni en esta vida ni en la venidera (Mt 12,32). Lo dice en una situación en la que había "expulsado demonios por el Espíritu de Dios" (Mt 12,28) y fue acusado de haberlo hecho "por el príncipe de los demonios" (Mc 3,22). No se anda con rodeos cuando, recordando a Isaías 66,24, habla de la Gehenna, "donde su gusano no muere y el fuego no se apaga". Profetiza que los pueblos de corazón duro que no aceptan sus milagros descenderán a los infiernos y (citando Ez 16,55s.) que Sodoma encontrará el Juicio más soportable que ellos (Mt 11,23-24). En la parábola del Juicio Final, siguiendo a Daniel 12:2, consigna a los "machos cabríos", "malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles" (Mt 25:41). Es imposible, como intentan hacer algunos,(2) reinterpretar el "castigo eterno" (*kolasis aiōnios*, Mt 25,46) como un "castigo correctivo temporalmente limitado".(3) No hay ninguna sugerencia de que el fuego del "Hades" en el que arde el rico (Lc 16,23-24) dure sólo hasta el Juicio Final. Y cómo relativizar lo que se dice de Judas: "Mejor le hubiera ido a ese hombre no haber nacido" (Mc 14,21; cf. Jn 17,12)? ¿O qué decir de los pasajes de Juan que hablan de la ira de Dios que "reposa" sobre los desobedientes (Jn 3,36), de la culpa que "permanece" (Jn 9,41) y del "pecado para muerte" (Jn 8,24)? ¿O qué decir de las referencias del Apocalipsis a la "muerte segunda" (2:11; 20:6; 21:8) de quienes no se encuentran en el libro de la vida, sino que son arrojados al lago de fuego (20:14)?

También Pablo, que con tanta fuerza expuso su convicción de que la

redención se aplica a todo el universo, se cuida de no anticipar el resultado del juicio ejercido por Dios y Cristo (1 Co 4,3). Sólo puede esperar, para sí mismo y para los cristianos, que "no seamos condenados junto con el mundo" (1 Co 11,32). Distingue entre "los que se salvan" y "los que se pierden" (1 Co 1,18). "¿No sabéis que los injustos no heredarán el reino de Dios? No os engañéis: ni los inmorales, ni los idólatras. . ni los maldicientes. . heredarán el reino de Dios" (1 Co 6,9-10). "Porque si vivís según la carne, moriréis" (Rom 8,12), que significa algo más que la muerte física (cf. Gal 5,19-21; Ef 5,5-6; Col 3,5-8). Dirigiéndose a los judíos, les dice: "Con vuestro corazón duro e impenitente os acumuláis la ira para el día de la ira, cuando se manifieste el justo juicio de Dios. Porque él dará a cada uno según sus obras:. . . para los que son facciosos y no obedecen a la verdad, sino que obedecen a la maldad, habrá ira y furor" (Rom 2,5-8). Los propios cristianos no son inmunes a este juicio; en particular, si alguien se acerca al santísimo misterio cristiano sin examinarse a sí mismo y distinguir el Cuerpo del Señor del pan ordinario, "bebe y bebe juicio sobre sí mismo" (1 Co 11,29).

La cuestión aquí, en un caso grave, es el rechazo deliberado de esa gracia del Nuevo Testamento que fue tan caro comprado en la Cruz; esto es "un aumento negativo".[4] Jesús no "hacer su trabajo sin la participación de los creyentes;. . . No se apoderan de la redención contra su voluntad"[5]. "La decisión. . . (6) Es posible "perder el premio" (Col 2,18).[7] "El hombre tiene siempre la posibilidad de decir Sí o No a la oferta de Dios."Como dice Santiago (2:13), el juicio no tendrá misericordia de nosotros si no somos misericordiosos con los demás, "porque para que la justicia surta su efecto, debe encontrar misericordia. . . . En el juicio, el Señor busca lo que puso en nosotros, y si no encuentra en nosotros la misericordia que nos dio, no tiene otra alternativa que dejar que el juicio de la ley -tal como nosotros mismos lo exigiríamos- siga su curso en nuestro caso"[10] Puede parecer "como si el Señor y el mal se enfrentaran equipados con igual poder, y nosotros siempre decidiéramos la batalla a nuestro favor como resultado de nuestra constante inclinación al mal"[11] "No seremos salvados contra nuestra propia voluntad. Seremos redimidos como agentes vivos que consienten vivamente en ser rescatados. Podremos ser ahogados o asfixiados; pero se nos preguntará antes de darnos respiración artificial, pues en el pecado no existe la inconsciencia completa."[12]

La obra de Cristo "no debe convertirse en una especie de borrosa

redención colectiva".(13) Semejante modo de tratar a los pecadores "sería indigno del ser humano".14 "Si nos negamos a que Cristo nos acepte, permanecemos en nuestro pecado, y la separación (de nosotros de nuestros pecados), que sólo puede realizarse en Él, se hace imposible."(15) El hombre puede romper su relación con el cielo; incluso "en la muerte puede dar la espalda a la luz de la vida eterna".(16) Aquí la "intensificación negativa" juega su papel una y otra vez: "Cuanto mayor es la intimidad del hombre con el Señor, mayor es el peligro de que se aleje"17 Si una persona se aparta del juicio de amor del Hijo, "al Padre no le queda más remedio que sustituir el amor por el juicio y la sentencia"(18) ¡Cómo nos empeñamos en "juzgar y recompensar" en lugar de amar! "Preferimos ser medidos como nosotros mismos mediríamos".19 En el punto en que tenemos "un último vínculo sobrenatural" con Dios, "mediante el reconocimiento creyente del Señor y la apertura de [nuestra] alma por Él", descubrimos, aterrorizados, que tenemos "una última libertad natural".20 "Es posible abandonarse al pecado de tal modo que ningún temor sea capaz de romper el vínculo así establecido", como demuestra la respuesta de Jesús a la pregunta de Judas: ¿Soy yo, Maestro?: "Tú lo has dicho" (Mt 26,25).21 Esto significa que "la puerta del juicio está cerrada", puesto que uno se ha declarado enemigo de la Cruz.22 La gracia de la vocación (incluso la de Judas) "es eterna e irrevocable. . . . Esto no dice nada sobre si esta gracia de la misión es recibida de hecho por el hombre o no".23 Un hombre así tendría que ver su fracaso a la luz del Señor; pero "si el pecador se volviera al Señor mientras sigue ocultando su pecado, el Señor no podría ayudarle".24

Aquí el Salvador, el Buen Pastor, se encuentra en una dificultad, pues "las ovejas son siempre. . libres de seguir o no seguir". No se contentan con la entrega de la vida del Pastor: "esperan que su pastor las salve, aunque oponen resistencia a esta salvación. . . . Así, cuando el Señor ha derramado todo su amor en la Cruz y, sin embargo, los hombres siguen pecando, le piden cuentas por no haberlos redimido totalmente." Y su exigencia de cuentas es "muy distinta del juicio del Padre. Aquí se le convoca ante un tribunal sin misericordia, y este juicio está condicionado por el pecado. Él mismo no puede hacer otra cosa que ofrecer su gracia para contrarrestar este pecado, consciente de que el pecado pretenderá erigirse en tribunal del juicio frente a su gracia"(25)."25 Por eso, cuando Jesús dice: "El que me rechaza y no recibe mis palabras tiene un juez; la palabra que yo he pronunciado

será su juez en el último día" (Jn 12,48), suena a resignación por su parte: al final tenemos el juez que nosotros mismos hemos elegido, optando por la justicia en lugar del amor.[26] Es casi como si los hombres enviaran al Hijo al infierno; en este caso el infierno sería "una realidad divina, en modo alguno una mera amenaza vacía. No podemos considerarlo como algo que ya ha quedado atrás en la redención"[27] Ahora bien, la situación es que el resultado del acto final parece incierto por ambas partes. El hombre pecador, naturalmente, no puede estar absolutamente seguro de salvarse. "Si el justo apenas se salva, ¿dónde aparecerá el impío y pecador?". (1 Pe 4,18). "Este hombre puede ser justo, pero sólo con dificultad se salvará. Porque en todas partes podemos discernir insuficiencia y fracaso, más evidentes, tal vez, en aquellos que son más justos. Y puesto que cae bajo la Ley, no puede tener ninguna certeza de salvación. No podemos regodearnos ni siquiera en las promesas más insistentes de vida eterna que Dios nos hace; tenemos que demostrar que somos dignos de ellas mediante una acción responsable"(29). Tarde o temprano, todo ser humano terrenal "reconoce en sí mismo el peso de la tierra y tiene algún indicio de la vasta distancia que le separa del reino celestial. Sabe lo poco que puede garantizar su propio futuro"(30). "Hay un pecado que es mortal" (1 Jn 5,16); "Juan dice esto *después de* que el Señor en la Cruz haya redimido al pecador y *después de* haber instituido el sacramento de la penitencia"[31] Pero si el destino del hombre está así en la balanza, ¿qué decir del destino de Dios? ¿Podemos decir, como Péguy(32), que hay ansiedad y angustia en el corazón de Dios, que no producen "certeza de salvación", sino algo mucho más, a saber, la flor de la "esperanza"?

3. El juicio de Cristo

La pregunta que se nos plantea es la siguiente: ¿Cómo constituyen la justicia y el amor (o la gracia) una unidad en el juicio de Cristo al hombre en su fracaso? "No se puede dejar de notar", dice Karl Lehmann, "que el Nuevo Testamento reformula la idea del juicio sobre la base del acto redentor de Jesucristo. Si Dios no permite que la gracia prevalezca sobre la justicia, nadie puede salvarse. La justicia ante Dios no es algo que podamos fabricar"[1]. Pero si el hombre culpable ha de ser absuelto en última instancia, ¿no implica esto una humillación para la libertad humana? ¿No implica una derrota por parte de Dios, que tiene que hacer la vista gorda ante la justicia y la

rectitud para permitir el triunfo de una gracia que ha sido "ganada" por alguien que no es el culpable? En este punto surgen las objeciones de Kant, a las que no es fácil sustraerse.

a. El hombre se juzga a sí mismo

En primer lugar, podemos dejar de lado la cuestión de si el Juicio "particular" y el "general" son uno o dos: finalmente, en cualquier caso, el ser humano individual se verá confrontado, después de su muerte, con la verdad desvelada y las exigencias de Dios. Y ésta es la parte aterradora: cuanto mayor es el amor de Dios ofrecido y demostrado al hombre, tanto más debe esperarse de la respuesta del hombre. Mientras el hombre viva en el caparazón de sus sentidos, puede adormecerse con ilusiones siempre nuevas sobre el alcance de su culpa; de hecho, la naturaleza mendaz del pecado requiere absolutamente este tipo de autoenmascaramiento y autojustificación constante. Sin embargo, una vez liberado de esta envoltura exterior, ya no es posible engañarse a sí mismo; el hombre "se ve a sí mismo: ve quién era y en qué se ha convertido. . . . Las escamas caen de sus ojos". Por supuesto, "la luz que nos permite ver todo esto no procede de nosotros mismos", sino del "encuentro decisivo con el Dios vivo",(2) con la luz de la verdad que brota de Él. Orígenes fue el primero en describir el Juicio como el resplandor de la luz de Cristo, de modo que "no sólo ningún justo, sino tampoco ningún pecador podrá confundir la naturaleza de Cristo"; incluso los pecadores "reconocerán sus malas acciones a la luz de su rostro". Porque entonces la luz de su divinidad lo iluminará todo con mucha más claridad de lo que la fe -incluso la fe más viva- puede percibir ahora3. Basilio retoma el tema: El rostro del Juez irradia una luz divina que ilumina lo más profundo de los corazones, y no tendremos otro acusador que nuestros propios pecados, así hechos presentes ante nosotros.4 De modo semejante Gregorio Nacianceno: El juicio es "la carga interna que pesa sobre la conciencia de cada hombre".5 Ambrosio, como tantas veces, sigue a Orígenes: Los "libros abiertos" y los "desechos del juicio" son simplemente imágenes de nuestra propia conciencia, que, en presencia de Cristo, "ya no puede ocultarse";6 según Ambrosio, la sentencia no es otra cosa que la confirmación de los justos merecimientos de cada uno.7 "Así", dice Agustín, "hay un cierto poder divino por el que a cada uno se le recuerda todo lo que ha hecho, bueno o malo. Este conocimiento, que acusa o excusa a la conciencia, se le presenta con una rapidez tan inconcebible que todo el mundo, todo individuo, es

juzgado simultáneamente. Este poder divino se llama un "libro" en el que leemos, por así decir, lo que en él se expone"(8). Pedro Lombardo retoma la enseñanza de Agustín,9 y Tomás le sigue en la medida en que encuentra "más probable" que "todo el juicio, es decir, los argumentos a favor y en contra, la acusación del mal, el reconocimiento del bien y el veredicto entre ambos, tenga lugar en el espíritu"(10).

"En esa medida. . el juicio puede considerarse como una especie de *juicio sobre uno mismo"*,(11) aunque a la luz de la verdad divina, que es, como tal, la verdad de lo que Dios ha hecho por la humanidad en Jesucristo. Es difícil imaginar que un hombre, ante esta norma de actuación que Dios le pone delante, pueda siquiera mencionar sus supuestas "buenas obras". Precisamente quienes han adquirido una visión más profunda de la naturaleza absoluta del acto de amor divino en la Cruz, se ven obligados a admitir que están totalmente por debajo del modelo presentado para su imitación. "Nuestras obras no se ajustan a lo que el Padre quiso desde el principio"; somos conscientes de ello incluso ahora, en la tierra, y por eso "estamos obligados a temer"(12) -una actitud que Pedro recomienda de hecho (1 Pe 1,17)-. Nada más apropiado para la confrontación final entre nuestra vida y la norma establecida por Cristo que las palabras de Pedro al Señor: "Apártate de mí, que soy un hombre pecador" (Lc 5, 8). Soren Kierkegaard aborda este encuentro con gran acierto: "En mi vida nunca he llegado más lejos, ni llegaré más lejos, que 'temor y temblor', ese punto en el que estoy literalmente muy seguro de que todos los demás alcanzarán fácilmente la dicha del cielo, y sólo yo no lo haré". "Decir a otras personas . . 'Estás eternamente perdido' es algo que no puedo hacer. En lo que a mí respecta, la situación es que todos los demás irán, por supuesto, al cielo; la única duda es si yo llegaré allí"13 Es importante señalar aquí que, hasta el momento, no se plantea la cuestión de un veredicto divino bondadoso y perdonador que sustituya este juicio sobre uno mismo: Kierkegaard está dando cuenta precisa de la experiencia del hombre en este encuentro crucial.

Este es el contexto de lo que Hamann describió como "el descenso al infierno del autoconocimiento";14 también hay pasajes relevantes en la *Theologia Germanica*: "El alma de Cristo tuvo que ir al infierno antes de ir al cielo. Lo mismo debe ocurrir con el alma humana. . . . Cuando un hombre se conoce y se contempla a sí mismo y se encuentra tan malo e indigno de todo el bien, de todo el estímulo que Dios le ha enviado o le ha comunicado a través de las criaturas, [sólo ve] que está

eternamente condenado y perdido, y se considera indigno incluso de eso"(15).

Hablar de infierno y condenación surge del hecho de que el ideal de bienaventuranza eterna, que se vislumbra en la iluminación que acompaña al Juicio y que constituye la única posibilidad ulterior del hombre, supera totalmente el ideal de satisfacción placentera que era la meta del pecador aquí abajo; es ajeno y de hecho contrario a él. El "principio de realidad" (si se nos permite adoptar la terminología freudiana) es tan contrario al "principio de placer" que, en la medida en que el pecador puede ver, no es cuestión de acomodar el segundo al primero. Se le pide que renuncie a su idea de "autorrealización" (utilizando a su prójimo -e incluso a Dios, si es necesario- como medio para este fin) y que se pierda realmente a sí mismo; así podrá ganar lo que, en el Dios real y concreto, es la bienaventuranza. Y esta bienaventuranza es una Hipóstasis que es ella misma precisamente entregándose al Otro. En eso consiste la bienaventuranza. A los cristianos puede parecerles ingenua la visión mahometana de las alegrías paradisíacas groseramente sensuales; pero ¡cuán lejos está su esperanza de bienaventuranza de esa bienaventuranza real de Dios y del hombre Jesucristo que se presenta a los cristianos en el Juicio![16]

En el escenario nos encontramos con un mendigo que sólo puede repetir una palabra: "¡indigno!"[17] También allí nos encontramos con el rey al que le dicen: "Te ha devorado tranquilamente el infierno que se llama 'abandonado por Dios'"[18].

b. Aproximación al veredicto

El tema del "pesaje" de los muertos, que se representa en el arte y en los objetos, poniendo en la balanza toda la vida pasada del difunto, es más antiguo que el cristianismo. Se encuentra en el Juicio egipcio de Osiris, a quien se describe como "entronizado en el Salón de la Verdad junto con su hijo Horus, flanqueado por cuarenta y dos dioses del juicio, cada uno de los cuales es responsable de descubrir un pecado en particular. Junto a la gran balanza (empuñada por Anubis) se encuentra el escriba divino, Thot, dispuesto a registrar los resultados del pesaje. También en la iconografía cristiana, en la que la balanza está sostenida por un ángel, se trata claramente de pesar *toda una vida*; sin embargo, ahora ya no se trata de que el individuo se juzgue subjetivamente a sí mismo (como en el apartado anterior): ahora su vida es juzgada objetivamente por el veredicto del Juez divino. Esto demuestra que el veredicto del hombre sobre sí mismo en su relación

con Dios no puede ser el último acto del Juicio. La libertad humana no se constituye a sí misma: es designada por Dios para actuar en su ámbito limitado; en última instancia depende de la libertad absoluta y debe necesariamente trascenderse a sí misma (*Teo-Drama*, 11, 207ss.) en esa dirección. Así se perfeccionará en la *libertad* absoluta. Aunque la libertad infinita respetará las decisiones de la libertad finita, no se dejará obligar ni restringir en su propia libertad por esta última. La metáfora de la balanza suscita varias cuestiones.

Al aplicar la balanza del juicio, es evidente que no se trata simplemente de sopesar cuantitativamente el bien o el mal presentes en una vida. La libertad no se agota en la elección momentánea de bienes finitos, pues, atravesando la mera finitud, dispone de un horizonte infinito y es capaz de hacer una elección cualitativa con respecto a él. O bien elige este horizonte infinito como posesión propia, postulándose así como autonomía absoluta, o bien lo elige como origen y meta, reconociendo así la existencia de una autonomía absoluta supraordenada (del tipo que sea). Sin embargo, esta elección fundamental, que hace subir o bajar la balanza, no tiene lugar *in abstracto*, sino en la sucesión de situaciones vitales individuales; tiene lugar en una serie de actos y posturas que son todos vulnerables a la muerte y que, por tanto, ponen constantemente de relieve la finitud del ámbito en el que esta libertad tiene que ejercer su elección.[2] Es difícil establecer la relación entre la elección fundamental que es la cuestión primordial en el juicio objetivo -y que no es reducible a las situaciones individuales- y la necesaria encarnación de esta elección en las decisiones siempre nuevas que tales situaciones requieren. Por una parte, está el fenómeno del arrepentimiento (conversión), central en el mensaje bíblico, en el que se rechazan y aniquilan las decisiones erróneas del pasado; esto justifica sin reservas la atención pastoral a los moribundos, a quienes se insta a entrar en la sala del juicio afirmando su opción fundamental por Dios. Vemos el poder de la libertad finita, como en el caso del ladrón crucificado, en que un hombre puede arrepentirse realmente de todo su mal y volverse hacia lo que debería haber hecho. Por otra parte, debemos darnos cuenta de que lo que se pone en la balanza no es el mero estado final de una vida, sino esta vida en su totalidad. Puesto que de lo que se trata no es de una medición cuantitativa, sino de la calidad de la decisión fundamental, y puesto que esta decisión fundamental no se toma en abstracto, prescindiendo de las situaciones históricas, sino que se actualiza en ellas, debemos preguntarnos si una decisión fundamental

negativa, aunque sea cronológicamente la última de una vida concreta, puede haberse expresado en todas las situaciones vitales sin excepción. ¿Qué ocurre, por ejemplo, con la primera y la última infancia? ¿Qué hay de aquellas situaciones que siempre requerirían un cierto giro hacia los semejantes? Desde este punto de vista, la tendencia de una vida puede relativizarse a un solo momento, al menos cuando se trata de una decisión fundamental prevalentemente negativa.3 Aquí el Juez comprobará "si hay algo en la vida del que ha de ser juzgado que encaje en esta relación de amor, que *haya* sido asumido en su amor vivo, o *pueda* ser asumido, o al menos pueda serlo como posibilidad de fe, algo en absoluto que sea capaz de amor",4 una "pequeña semilla de amor" en respuesta a todo el amor que Dios le ha concedido.(6 5) [Dios] "quiere darle la posibilidad de recibir al menos una parte de su gracia dentro del marco creado por su rechazo".Pues "la posibilidad de conversión de un hombre pecador nunca es tan desesperada como la conversión del demonio. Si el pecador se bautiza, entonces ha sido tocado una vez tanto por la gracia que quedan en él huellas de la obra anterior de la gracia, huellas que facilitan la conversión renovada"7. Esto no quiere decir que una nueva "conversión" sea todavía posible en el Juicio, después de la muerte. Aquí sólo se trata de la evaluación objetiva del Juez sobre la totalidad de la vida(8).

Esto nos recuerda la "escatología realizada" del corpus joánico. La decisión fundamental supratemporal del hombre se sitúa en el ámbito del veredicto intemporal del Juez eterno, una relación que se expresa en la palabra "permanecer"(9). Si un hombre "permanece" en este ámbito, lo eterno (cuya esencia misma es "permanecer") surte efecto en su existencia temporal. Así, el Espíritu "permanece" en Cristo (1,32), y el Padre "permanece" en él (14,10); y el Espíritu "permanece" en los discípulos (14,17). Él es la marca de esta permanencia, de esta mutua inhabitación de lo temporal y lo eterno (1 Jn 3,9). Este "permanecer", sin embargo, depende de la decisión del hombre. Puede pasar de las tinieblas, donde no necesita "permanecer" (Jn 12,46), a la luz. Pero también puede cerrar su corazón al amor, de modo que "el amor de Dios no permanece en él" (1 Jn 3,17). Por eso nos encontramos continuamente con cláusulas condicionales: Si alguien no cree, "la ira de Dios está sobre él" (Jn 3,36). "Si alguno come mi carne, . . permanece en mí" (6,56); "si alguno permanece en mí y yo en él, dará mucho fruto. . . . El que no permanece en mí, es expulsado. . ." (15,5-6).10 De ahí los imperativos: "Permaneced en mi amor" (15,9);

"Hijitos, permaneced en él" (1 Jn 2,28). Es crucial señalar que es posible poseer la vida eterna y, sin embargo, no permanecer en ella, lo que prueba paradójicamente que tal posesión era sólo apariencia: no era real. "Vosotros [los judíos] no tenéis su palabra permaneciendo en vosotros, porque no creéis al que él ha enviado" (Jn 5,38). "El esclavo [el pecador] no permanece en la casa para siempre; el hijo permanece para siempre" (8,35). Del diablo se dice que "no permaneció en la verdad" (8:44 Gk); por consiguiente, ningún "que odia", que es homicida, "tiene vida eterna permanente en él" (1 Jn 3:15). De los herejes se dice que "salieron de nosotros, pero no eran de nosotros; porque si hubieran sido de nosotros, habrían permanecido con nosotros" (1 Jn 2, 19). Así pues, del mismo modo que uno puede trasladarse al ámbito de la eternidad, puede alejarse de él; pero para Juan esto sólo demuestra que la mutua inhabitación y el "permanecer" nunca llegaron a producirse realmente: "Nadie que peque le ha visto ni le ha conocido" (1 Jn 3,6).

El pecado significa aquí claramente el rechazo consciente y completo de la Palabra y del Espíritu divinos, "el pecado que es mortal" (1 Jn 5,16). Es una retirada deliberada del medio en el que tiene lugar el mutuo "permanecer", la "permanencia", entre Dios y el hombre. Se supone que el hombre puede realizar tal retirada, que lo convierte así en "hijo" de ese mismo diablo que cayó de la verdad (cf. Jn 8,44). Pero, teniendo en cuenta toda la orientación de los escritos joánicos -pues se describen muchos estadios de transición entre la fe y la incredulidad-, se trata una vez más de un caso límite, citado para subrayar la absoluta seriedad del mandamiento del amor. El "dualismo" joánico no es metafísico, sino ético y exhortativo. Los judíos se llaman a sí mismos "hijos de Abraham", pero si lo fueran, harían las obras de su Padre. Por tanto, deben ser hijos del diablo. No obstante, al final de la disputa, Jesús puede decir de nuevo "Tu padre [!] Abraham se alegró. . ." (8:56).

Para proceder a la condena, el Juez divino no tendría que encontrar nada contrario a un rechazo por parte del hombre, nada que lo relativizara. El "a menos que" joánico ("A menos que permanezca en mí. . .") tendría que haberse verificado absolutamente. La mera expiación externa, sin efecto interior en el culpable, no bastaría para absolverle; nunca podría hacerle interiormente bienaventurado. Sería una contradicción irresoluble en su interior, una humillación constante, apta para llevarle incluso a la rebelión contra tal prepotencia externa. "El perdón necesita ser aceptado además de

ofrecido para que sea completo" (C. S. Lewis).[11]

Podemos decir todo esto con confianza, siempre que nos aferremos a la verdad cristiana de que Aquel que nos juzga es también Aquel que no ha venido a juzgar, sino a salvar (Jn 12,47). Por tanto, tomará todos los caminos disponibles para hacer volver a la persona cuyos pecados ha cargado, aunque ésta le rechace; y, si esto resulta imposible, no la apartará positivamente de él (el lector recordará las protestas de Nedoncelle, Martelet y Ratzinger)[12] sino que dejará negativamente al pecador a su voluntad cegada. Esta posibilidad plantea de nuevo la idea de una tragedia, no sólo para el hombre, sino también para Dios mismo.

¿Podemos ir más lejos? No podemos decir nada categórico; como mucho podemos proceder a modo de hipótesis. Esto se debe a que la cuestión del infierno, como vimos en el caso del pecador que "se juzga a sí mismo", sólo puede plantearse seriamente como una cuestión personal y existencial. "Tanto la noción acrítica de un desenlace bipolar de la historia humana como la protesta estridente contra ella encierran el mismo peligro. Ambas quieren elaborar una escatología desde el punto de vista del espectador, no del hombre más íntimamente implicado en ella. . . . A pesar de todas las pruebas negativas convincentes de que pueda disponer, está más allá de mis capacidades y de mi competencia evaluar hasta qué punto, en última instancia, un hombre persiste realmente, o puede persistir, en la resistencia a Cristo"(13).

Sin embargo, si el cristianismo es la Buena Nueva de la salvación, y se nos dice que Dios desea que todos los hombres se salven (1 Tim 2:4), parece que debemos dar estos pasos, por muy hipotéticos que sean.

4. Aproximación a la realidad del infierno

a. El Bien Absoluto: La libertad

¿Puede la libertad finita del hombre -y por el momento dejamos a un lado la cuestión de la libertad del demonio- separarse de Dios hasta el punto de ser totalmente autónoma en su propia decisión? Puesto que su propia esencia depende de la libertad absoluta, no puede tener control sobre su propio origen, y es este origen el que rige su meta y su objeto formal, a saber, el bien en sí mismo(1). Sólo sobre la base de esta constitución trascendental puede optar por algún bien particular,

aunque decida que él *mismo* es el bien autosuficiente. Dios ha puesto su sello en su estructura, la ha marcado con su hierro; positivamente, en la medida en que tiene el privilegio de ser precisamente eso: una libertad responsable de sí misma; y negativamente, en la medida en que sólo puede *ser* ella misma orientándose *más allá de* sí misma, hacia el bien absoluto. No puede cambiar este último, su propio objeto formal, ya que el bien absoluto es también la libertad absoluta, que no puede ser controlada por ninguna otra cosa. Así pues, podemos decir que la *causa prima*, que posee el poder único de dar origen a una *causa secunda* con auténtica libertad y control sobre *sí misma*, no puede hacerlo sino fijando en esta libertad creada, de alguna manera, la marca permanente de su origen. Si la libertad creada se elige a sí misma como bien absoluto, se ve envuelta en una contradicción que la devorará: el objeto formal que la informa -que es, de hecho, la libertad absoluta y autopositiva- está en constante contradicción con la pretenciosa pretensión de infinitud de la libertad finita. Esta contradicción, si se persiste en ella, es el infierno.

El fuego que arde aquí no es otro que el fuego de Dios mismo, como acertadamente vio Scheeben. "Por consiguiente, el estado de castigo visitado sobre el pecador no es meramente la negación, sino el reverso, de la glorificación divina, y a su manera es tan sobrenatural y misterioso como esta última". Es "el poder ardiente de la divinidad" que "devasta" esta naturaleza "sin [que] sea realmente aniquilada". Esta devastación procede más de Dios que de la autodevastación de la criatura. Sin embargo, es cierto que ésta "se devasta a sí misma" en la medida en que su "odio y furia contra Dios" es "proporcional a la comunión sobrenatural en el amor" que Dios ha implantado en la esencia de la criatura, de modo que este amor se expresa como "el peso y el fuego de la ira divina, una ira exactamente proporcionada en grandeza y fuerza al amor que [es] ofrecido a la criatura y despreciado por ella".(32) El infierno, desde este punto de vista, se sitúa en Dios, pero puede igualmente representarse en la condición del propio condenado.

Sin embargo, como decíamos al principio de este volumen, no se trata sólo de la relación entre lo absoluto (lo infinito) y lo contingente (lo finito). La *persona* finita lleva el sello de la *imago trinitatis*, lo que significa que sólo puede ser y llegar a ser persona relacionándose con las demás personas que encuentra en su camino por la vida. Es una relación entre criaturas: el potencial sexual de un hombre no puede ser fecundo si no va más allá de sí mismo y se relaciona con una

mujer; del mismo modo, la libertad humana no puede encontrarse a sí misma si no es en el contexto de una libertad compartida por otros seres humanos. Esto nos da una imagen sombría del modo en que el hombre está llamado por la gracia a realizar su libertad dentro del eterno intercambio de amor que es la vida de la Trinidad, donde la libertad absoluta de una Hipóstasis es siempre a la vez *dada* a las Otras y *recibida* de ellas. Muestra que, dada la vocación sobrenatural del hombre al amor trinitario, algo de la libertad que se le ha concedido está "depositado" en Dios, para serle entregado finalmente, en el intercambio de amor, como el don final que llevará su libertad a su plenitud.

Si nada en el mundo ha sido creado sin el Verbo y aparte del Verbo (Jn 1:3), se deduce que la "esencia íntima" del mundo descansa en el Verbo.

> sobre la palabra y sólo es inteligible como palabra. La relación de la criatura con Clod se nos da en la esencia del habla: consiste en pregunta, deliberación y respuesta. Está la pregunta de Dios, en la palabra a la criatura; está la deliberación de la criatura sobre la palabra de Dios recibida; y está la respuesta de la criatura a Dios en la palabra. Tal es la naturaleza de la criatura, y no está en su mano cambiarla; no entra dentro de la esfera de su libre elección; al contrario, antes del ámbito de la elección y de la esfera de nuestra vacilación e irresolución está la esfera que no entra dentro de la órbita de nuestra libertad y que no podemos perturbar. Esa base es nuestra naturaleza, cimentada en Dios, y no se ve afectada por nuestras vacilaciones. Sólo por encima y más allá de este fundamento entramos en la esfera de la vacilación, la esfera en la que la palabra de Dios puede ser oída o no oída, recibida o no recibida, respondida o no respondida. . . . Aunque el hombre guarde silencio y se niegue a escuchar la palabra en este nivel, eso no altera el hecho de que el fundamento de su ser, el carácter inalterable de la criatura, lo quiera o no, está implicado en un diálogo con Dios. En última instancia, incluso el silencio es una forma y una expresión de la Palabra, porque la Palabra está en el principio, y todo es creado en la Palabra(4).

La persona creada debe confrontarse un día con esta Palabra que está "depositada" en Dios y que es fundamental para su ser de criatura5. Además, puesto que esta Palabra siempre se ha empeñado en reconciliar al mundo, y puesto que todas las cosas han sido creadas con vistas a la Cruz(6), es Cristo mismo quien es nuestra libertad esencial, depositada en Dios.7 "La curva de la vida del hombre que comienza en Dios, se aleja de Dios y vuelve a Dios en la muerte, está encerrada en la curva de la Palabra hecha hombre, que recorre su curso puro en Dios, desde el nacimiento del Señor hasta su muerte. . . .

Continuó siendo la palabra que era en el principio y estaba en Dios"(8).

En Cristo, la vida de la Trinidad se empeña en reconciliar al mundo con Dios. En esta perspectiva, por tanto, si un hombre intenta excluirse de ella para ser su propio infierno privado, sigue estando abrazado por la curva del ser de Cristo. En esa medida sigue estando determinado por su esencia y significado, que pretende comunicar al mundo la libertad del bien absoluto. Sólo la libertad de Cristo es suficientemente poderosa para romper nuestras restricciones y preocupaciones e integrar su multiplicidad en una unidad ordenada.9 Es cierto que este proceso de unificación nos lleva finalmente a un "juicio en el que toda la multiplicidad de nuestro vivir y hacer se resume en una sola palabra, una Palabra que hemos escuchado, en la fe, desde el principio; todo nuestro hablar y actuar han sido aspectos parciales de esta Palabra desde el principio"10 "Lo que desde fuera parece una adhesión terrena a Cristo es, desde dentro, nuestra liberación para abrazar lo eterno. . . . A través de nuestro vínculo con Cristo, el concepto mismo de 'libertad' se amplía tanto que todas las libertades terrenales parecen limitadas e insignificantes", conduciendo como conducen al fin último. En cambio, el espacio abierto por Cristo es el medio del "soplo del Espíritu, que procede del Padre y del Hijo": es un espacio trinitario(11). La vinculación a Cristo, y sólo ella, nos conduce a "la ley perfecta, la ley de la libertad" (St 1,25), del mismo modo que el "estar atado a la Cruz fue al mismo tiempo la más alta realización de la libertad de Jesús". Estar atado a Él, por tanto, "significa dejar que la libertad reine en nosotros"(12). "Es dentro de la obediencia donde Dios nos da la libertad. . . . Cuanto más se decide una persona por Dios y se vincula a Él, más libre se hace su libertad"13.

Estas observaciones pretenden arrojar luz sobre las limitaciones y dificultades internas que entraña la idea de que el hombre tiene poder y libertad absolutos para dar la espalda, totalmente, a Dios.

b. Analogías de la intemporalidad

El Nuevo Testamento utiliza el mismo adjetivo, *aiōnios*, para la vida o salvación "eterna" y el "castigo eterno" (o el fuego "eterno"). Es inútil tratar de descubrir alguna restricción temporal de esto cuando la palabra se usa en un contexto negativo, por ejemplo, en Mateo 25:41.1 Los autores del Nuevo Testamento son capaces de comprender ambas formas de "eternidad" en un solo concepto, ya que ambas representan algo final e irreversible, en comparación con la mutabilidad que

caracteriza al tiempo. Sin embargo, esto no nos dice nada sobre la forma específica de cada una.

Es bien sabido que, en la Iglesia primitiva, la especulación sobre la naturaleza de la inmortalidad (*athanasia*) tuvo lugar bajo la influencia de dos conceptos. Por un lado, la noción ontológica, basada en Platón, que surgía de la esencia del alma inmaterial; por otro, la concepción teológica que atribuía la inmortalidad en el plano del ser sólo a Dios y sólo estaba dispuesta a conceder a la criatura esta misma inmortalidad a condición de que adquiriera una participación interior en la *athanasia* divina. De este modo, Justino distingue entre una existencia continuada después de la muerte que es común a todos los hombres y la inmortalidad específica de los bienaventurados. Sin embargo, incluso la primera (la existencia continuada) es un don, ya que toda cosa creada difiere de Dios por tener una naturaleza transitoria; esto se aplica también al alma,[2] pero Dios desea que viva. Sin embargo, la inmortalidad de los bienaventurados es algo superior: es una participación en la vida eterna de Dios,[3] que se nos ha dado por medio de Cristo. Aunque los detalles de la enseñanza de Tatiano son objeto de disputa, una cosa está clara, a saber, que distingue dos tipos de *pneumata* en el hombre: el superior, que lleva la imagen y semejanza de Dios y es inmortal, y el inferior, que no lo es. El inferior comparte la disolución sufrida por el cuerpo hasta el Juicio Final y después sufre el castigo de la muerte eterna[4]. Ignacio había descrito la Eucaristía como un *pharmakon athanasias*[5] que debe usarse en el caso de ambas muertes: es "vida eterna en Jesucristo". El primer don de Dios mencionado en la Primera Epístola de Clemente es el de la "vida en *athanasia*";[6] y la oración eucarística citada en la *Didaché* da gracias "por la perspicacia y la fe y la inmortalidad que nos has concedido por medio de tu siervo Jesús".[7] Teófilo sostiene que el primer Adán no era ni mortal ni inmortal; si hubiera cumplido el mandato de Dios, habría gozado de la inmortalidad, lo que probablemente no dice nada en contra de la existencia continuada del alma culpable.[8]

Sobre este trasfondo de una participación, a través de la gracia, en la eternidad de Dios, podemos entender la afirmación del Aquinate de que, por un lado, "muchos participan de la eternidad contemplando a Dios", y, por otro, "en el infierno no hay verdadera eternidad, sino más bien, tiempo" (in inferno non est vera aeternitas, sed magis tempus),[9] aunque un tiempo "sin fin" que se caracteriza, en la visión medieval, por un constante cambio de tormentos.[10] En este contexto sólo nos preocupan los distintos tipos de duración intemporal, que pueden

llegar a ser mutuamente opuestos según se participe o se prive de la eternidad divina. El hombre que, en Dios, lo contempla, participa de un modo de ser "que incluye en sí todo el tiempo" (aeternitas includit omne tempus)(11). Si se le excluye de la contemplación de Dios y de una participación en el Ser divino, se le excluye también de este *includit* y queda así restringido a la intemporalidad de su propio ser, privado de todo contacto con Dios y con sus semejantes. Tal ser restringido está despojado de todas aquellas "dimensiones" que caracterizan a lo viviente y que Dios posee en grado infinito: es, pues, un *nunc starts* muerto. Es la eliminación total de los aspectos durativos positivos que se encuentran en el tiempo (es decir, en el futuro, y en un pasado alterable, configurado por decisiones). Para expresar esta oposición total entre la eternidad en el cielo y la eternidad en el infierno, C. S. Lewis utilizó imágenes espaciales: El infierno es diminuto comparado con la inmensidad del cielo.(12)

Así Franz von Baader puede decir: "Sufrir el tormento de la eternidad no es lo mismo que sufrir el tormento eterno"(13). De este modo supera la "opinión errónea, aún vigente, de que sólo es posible mantener la máxima ortodoxa *ex infernis nulla redemptio* negando la posibilidad de que toda la creación sea devuelta a Dios, y viceversa"14. Ambas afirmaciones pueden conciliarse "si se evita importar la temporalidad al infierno, como suelen hacer los partidarios de la redención universal".(".(17) 15) Es posible, sin embargo, que "una criatura pase de *un* modo de ser a otro en el reino eterno",(16) "siempre que esta eternidad sea pensada, no como protensiva, sino como intensivaEl deseo maligno en la criatura, una vez arraigado, pretende ser "enteramente egoísta, autosuficiente", pero este camino contradice el destino innato de la criatura de unión con Dios; esta autocontradicción le roba la paz. En Dios, sin embargo, la justicia (que deja espacio para que opere la libertad finita) es una con el amor; sólo puede castigar a los hombres por amor,18 y al hacerlo puede quitarles todo, intemporalmente, y devolvérselo, también intemporalmente.

Para que esto último sea cierto, debemos considerar una tercera forma de intemporalidad que no coincide ni con la primera (la bienaventuranza de Dios y de los que están en Dios) ni con la segunda (el infierno). Se trata de la condición de intemporalidad sufrida por el Hijo en la Cruz, pues esta condición debe tener "espacio" suficiente para la experiencia (infernal) de los pecadores abandonados por Dios, en dos aspectos: la intensidad del abandono del Hijo en la Cruz y su extensión mundial. Ya hemos dicho que sólo es posible que el Hijo

asuma el abandono de Dios por parte de los pecadores sobre la base de una comunión [*Unterfassung*] que hace que el estado del Hijo sea aún más intemporal que la intemporalidad del infierno, ya que sólo Él, al asumir en sí mismo el abandono de Dios por parte de los pecadores, puede conocer plenamente lo que significa la pérdida del Padre. Los cristianos que son dignos de experimentar algo de la noche oscura de la Cruz de Cristo tienen una ligera idea de lo que es este desamparo. Walter Hilton habla de la experiencia de la "imagen del pecado" en el hombre crucificado y de la noche oscura19 por la que la persona se purifica con vistas a la unión con Cristo. Tauler es más enfático, diciendo explícitamente que la experiencia del abandono de Dios en la Cruz, para ser aceptado incondicional e intemporalmente, es definitivamente compatible con la experiencia de su limitación temporal.20 El más insistente es Juan de la Cruz, que cita el salmo: "Las penas del infierno me rodearon", comentando: "El alma siente más vivamente las sombras de muerte, los suspiros de muerte y los tormentos del infierno. Porque se siente impía, castigada y rechazada por Dios, objeto de su desagrado e ira. El alma siente todo esto y más: siente que este estado durará toda la eternidad"(21).

Es una participación en la Cruz de Cristo. Estar separado del Padre es, para el Hijo, "el peso de una eternidad. . . . En la Cruz se sentirá solo hasta la muerte, hasta una muerte sin límites, eterna, en la que todo momento temporal y todo punto de vista desaparecerán por completo. Lo que para los hombres será un tiempo breve [Jn 14,19], para él será un tiempo eterno"(22) "(23) 24"En todo momento podemos pensar que debemos morir, y sin embargo no morimos, pues la muerte que viene por el pecado es intemporalJesús puede darnos una participación en esto, como dio a las hermanas de Betania una participación "en su sufrimiento venidero"(). Vemos en ello la intemporalidad de su sufrimiento, la intemporalidad de la redención y la intemporalidad de la imitación del Señor. Esta Pasión tiene, en efecto, un "dónde" y un "cuándo" dentro de los límites humanos de espacio y tiempo, pero se eleva por encima de estos límites por todos lados, y uno puede compartirla antes en el tiempo con la misma facilidad que mil años después"24 No obstante, la intemporalidad de la Cruz no es la mera negación del tiempo que caracteriza al infierno, sino un "supertiempo".25 Cuando Pedro dice que Cristo "murió por los pecados una vez para siempre" (1 Pe 3,18), "este 'una vez para siempre' expresa a la vez el sentido eterno y el contenido eterno de este acontecimiento, que no pierde nada de su actualidad a lo largo de

los siglos y comunica su carácter único a la Iglesia y a la fe"(26). Cuando Cristo "muere en soledad, viaja al infierno, entra en el más profundo desamparo, todo ello son expresiones seguras e infalibles de su vida. No son experiencias casuales, no son accidentes, no son destinos, sino condiciones sustanciales de su vida"27. . porque era Dios". Por tanto, "nunca podremos captar totalmente ningún aspecto de la Cruz, ya que cada uno de ellos, incluido el abandono del Hijo por Dios, pasa al misterio de Dios. En consecuencia, los sufrimientos redentores se elevan inconmensurablemente sobre toda la finitud del pecado"(28).

c. Tipos de Forsakenness

Estas dos formas de intemporalidad -el abandono de Dios de los condenados y el abandono de Dios del Hijo en la Cruz- no están simplemente desvinculadas. La segunda se debe a la primera. "La razón por la que apareció el Hijo de Dios", dice Juan, "fue para destruir las obras del diablo" (1 Jn 3:8). "Superficialmente, la orgullosa soledad del diablo podría compararse con el abandono del Hijo en la Cruz; casi podría decirse que una equilibra a la otra. . . . Sin embargo, ni siquiera en esto hay una similitud real. Porque el diablo engulle los pecados en su ansia de placer, pero no quiere aceptar sus frutos; el Señor toma sobre sí tanto los pecados como sus frutos. El diablo pone un límite, toma los pecados pero rechaza sus frutos; el Señor no pone límites y los toma todos"1 En lugar de diablo, podemos decir condenado, porque tampoco él quiere aceptar las amargas consecuencias del pecado. No quiere seguir hasta el final el camino que le aleja de Dios. En su obediencia, en cambio, el Hijo ha seguido su camino hasta el final; y este mismo camino le ha llevado al encuentro del hombre que sigue su camino, que se ha alejado de Dios y "ha adoptado voluntariamente un nuevo punto de vista que (imagina) le pone fuera del alcance de la intervención de Dios". Pero el Hijo se ha puesto en el camino del hombre: aunque el hombre haya dado la espalda a Dios, encuentra al Hijo frente a él y debe ir hacia él. Así, el pecador puede avanzar hacia Dios, aunque sea sin darse cuenta o a regañadientes". El Hijo "ha usado su atributo divino de omnipresencia en la Encarnación de tal manera que, dondequiera que los hombres estén siguiendo algún camino, Él está allí; . . incluso los que no quieren, lo encontrarán con toda seguridad en su camino, incluso los que creen haberse alejado definitiva y completamente de Él. Ello se debe a que ha elegido precisamente el lugar inesperado,

repudiado, rechazado, como punto de observación"(2).

En otras palabras, quien intenta optar por el abandono total -para mostrarse absoluto frente a Dios- se encuentra frente a la figura de alguien aún "más absolutamente" abandonado que él. Habría que preguntarse, por tanto, "si Dios no tiene todavía la posibilidad de encontrar al pecador que se ha alejado de Él bajo la forma impotente del hermano crucificado y abandonado por Dios, de tal manera que el que se ha alejado de Dios vea claro que: éste que está a mi lado y que ha sido abandonado por Dios (como yo mismo), ha sido abandonado por Dios por mí". Ahora ya no se puede hablar de hacer violencia a la libertad si Dios aparece en la soledad de aquel que ha elegido la soledad total de vivir sólo para sí mismo (o quizás habría que decir: que cree que es así como ha elegido) y se muestra como Aquel que todavía está más solo que el pecador"3 "El pobre", dice Claudel en uno de sus poemas, "no tiene ningún amigo en quien apoyarse, excepto uno más pobre que él", y en la última línea: "Un pobre ha encontrado por fin a alguien más pobre; así, en silencio, se miran"4. Aunque este encuentro se produzca en la zona atemporal de cada uno, es algo muy humano. Dostoievski, por ejemplo, lo sitúa en un contexto temporal, sobre todo al final de *El idiota*, donde Myshkin pasa la última noche (antes de que su locura se apodere de él una vez más) en la misma estrecha litera junto a su "hermano" Rogozhm, el asesino de Natasha Philipovna, muy cerca del cadáver cubierto de hule. "El príncipe alargó su mano temblorosa y le tocó suavemente la cabeza, los cabellos, acariciándolos y las mejillas. . . no podía hacer nada más. . al fin se tumbó sobre los cojines, como si estuviera agotado o desesperado, y apretó su rostro contra el rostro pálido e inmóvil de Rogozhin"5 Se sabe que en la figura del idiota, Dostoievski intentaba crear una semejanza del "hombre más bello", Cristo. Aún más convincente es el final de *Crimen y castigo*. Aquí Sonya, muy consciente de la ambición, el orgullo, el egoísmo y la incredulidad de su amado Raskol-nikov,(6) consigue finalmente que confiese su asesinato a la policía. En el primer intento, sin embargo, después de que Raskolnikov y el policía mantienen una conversación infructuosa y Raskolnikov sale al patio sin haber confesado nada, Sonya se queda "mortalmente pálida", mirándole "salvajemente, desesperadamente".7 Él se da la vuelta, confiesa y es condenado a la servidumbre penal en Siberia, adonde Sonya le sigue. Extrañamente, "no sólo no le interesaban sus visitas, sino que sobre todo al principio su presencia le irritaba y se mostraba monosilábico o incluso grosero con ella",

aunque no quería renunciar a sus encuentros.8 Se endurece, es incapaz de considerarse culpable, su "conciencia no podía encontrar ninguna culpa especialmente terrible en su pasado"; se avergüenza de haber tenido que "someterse al 'absurdo' de aquel decreto, si quería encontrar algún grado de paz". Está enfadado consigo mismo por no haber soportado su propia acción y admite que "no tenía derecho a permitirme ese paso" [asesinato]. Entonces se produce un suave cambio: empieza a darse cuenta de cosas que preocupan a sus compañeros de prisión, y "lo más sorprendente de todo. . era ese terrible abismo insalvable que había entre él y los demás". "¿Por qué Sonya era tan querida por todos?". Después de una pesadilla en la que experimenta el fin del mundo -después de todo, su propio mundo se escapa-, el hielo empieza a derretirse en su corazón. "Se abrazó a sus rodillas y lloró", y "manantiales interminables" de vida y amor brotaron en su interior. "La vida había ocupado el lugar de la lógica". La pareja tiene que pasar otros siete años en Siberia, pero es el comienzo de una nueva existencia(9).

Son metáforas remotas del proceso inimaginable por el que el hombre, encerrado en sí mismo en el tiempo, se abre ante la presencia ineluctable de Otro, que está a su lado, igualmente intemporal, y pone en tela de juicio su aparente y pretendida inaccesibilidad. Pero la coraza del hombre no es lo bastante dura, pues está formada por una contradicción. Tal vez el hombre cuyo caparazón puede romperse no esté todavía realmente en el infierno, sino sólo -en su actitud rebelde hacia Dios- vuelto hacia él. "Por eso se dice -dice Pablo- que "cuando subió a lo alto, llevó cautiva la cautividad" (Ef 4, 8); el Señor "la lleva consigo y libera así a los hombres de su cautividad en el pecado",(10) "convirtiendo así este mismo alejamiento de Dios en un camino de acercamiento a Él".11 Porque ha transformado "el camino del destino del hombre" en el "camino de la obediencia del Hijo eterno",(12) y así "trae consuelo a este lugar de desesperanza, fuego a este lugar de hielo, misericordia a este lugar de justicia" y "purgatorio" a este lugar de infierno.13 Y pagó por ello con su propia comodidad, una comodidad incomparable. Pero esto es lo contrario de encerrarse en sí mismo: es la personalidad entendida como relación con los demás; Dios es el prototipo de la comunión de los santos, aboliendo los límites de los que se limitan a sí mismos. En este medio, una persona puede rezar y sacrificarse en lugar de otra; una persona puede "sustituir" a otra"(14).

d. El residuo inutilizable

Desde este punto de vista (y, como siempre, sólo intentamos acercarnos un poco más a nuestro tema), el infierno sería lo finalmente condenado por Dios; lo que queda en él es el pecado, que ha sido separado del pecador por obra de la Cruz. Debido a la energía que el hombre ha invertido en él, el pecado es una realidad, no es "nada". Los pecados "son remitidos, separados de nosotros, alejados de nosotros. Son desterrados al lugar donde todo lo que Dios no quiere y condena es el infierno. Ese es su lugar. En la historia de la caída y de la redención, es mucho más necesario que exista ese lugar a que no exista, pues es el testimonio perdurable de la remisión de los pecados. En este sentido, el infierno es incluso un don de la gracia divina"1. "El Hijo presenta al Padre, en su propia persona, el pecado del mundo que Él ha quitado", al mismo tiempo que le presenta "en su Cuerpo, su Esposa, al pecador vivo ahora despojado de pecado"(2). A pesar de su abandono, su descenso a los infiernos es objetivamente "el viaje de un vencedor. Como un mariscal de campo triunfante, reúne a las tropas derrotadas y el botín de la victoria: las potencias del mal encadenadas y el pecado vencido. . . ... el pecado del mundo como lavado de los hombres redimidos, no convertido en realidad más personal, sino informe e ilimitado, cuya eliminación de los pecadores fue obra de su Cruz". Ahora, sin embargo, "no quiere observar el pecado a la luz de la victoria, sino en la oscuridad que lo caracteriza"(3).

Gehena era el nombre del valle a las afueras de Jerusalén donde, en tiempos pasados, se celebraban sacrificios a Moloc y "donde, al parecer, se incineraban constantemente los desechos"(4). Pero tanto si los desechos se quemaban aquí como en otro lugar, el proceso era bien conocido por todos los habitantes de Palestina, por lo que a menudo se utilizaba como metáfora. Así, el Bautista envía los árboles estériles y la paja inútil "al fuego inextinguible" (Mt 3,10.12); Jesús ordena a la gente que corte los miembros ofensivos para que no sean arrojados enteros al "fuego inextinguible" (Mc 9,43 par.). Lo mismo sucede con los sarmientos estériles de la vid: se marchitan y se queman (Jn 15,6). El símbolo más elocuente es la destrucción de la Gran Ramera, Babilonia, encarnación de la seducción del mundo entero, que será "quemada con fuego" (Ap 18,8). La gente verá "el humo de su incendio; se pararán lejos, atemorizados por su tormento, y dirán: '¡Ay, ay, gran ciudad, poderosa ciudad, Babilonia! En una hora ha llegado tu juicio". " (18:9). "El humo de ella sube por los siglos de los siglos" (19:3).

Dios formó una vez el mundo a partir del caos, pero el hombre, por

el pecado, importó un segundo caos en él; ahora, cuando el Hijo muere por los pecadores, es "como si Dios hubiera dejado que el mundo retrocediera hacia el caos, para volver a formarlo a partir del caos a un nivel más profundo"[5]. Babilonia, el caos producido por el pecado, está siendo quemada eternamente; el pozo devorador se devora a sí mismo eternamente. "Ahora la cualidad del mal ha perdido toda relación",[6] en su autodevoración ya no tiene ninguna relación con Dios. Y es que "el Señor también tuvo comunión con los muertos",[7] en la "incomprensibilidad infinita de los infiernos, por los que debe pasar antes de llegar a la comprensión total en la Resurrección, más allá de esta noche en la que saborea plenamente la elusividad de Dios".[8]

e. ¿Puede engañar la esperanza?

La esperanza a la que se alude aquí es la esperanza de que todos los hombres se salven. Presupone el cambio del judaísmo al Nuevo Testamento, ya que en la dispensación anterior el doble resultado de la Ley no era cuestionable, o apenas lo era. En el Nuevo Testamento existe una fuerte tensión entre las expresiones que sugieren que, puesto que Cristo ha reconciliado al mundo con Dios, todos pueden ser redimidos, y otras expresiones que, o bien continúan las amenazas de juicio que se encontraban en la Antigua Alianza, o incluso -precisamente porque ha tenido lugar la expiación realizada en la Cruz- las intensifican. Cuanto más se compromete el amor de Dios en favor de su mundo pecador, más vulnerable es este amor y más imperdonable es cualquier insulto que se le haga. Es a partir de la Nueva Alianza que vemos por primera vez todo el alcance de lo que el Primer Mandamiento exige del creyente; o mejor dicho, ahora vemos que el Primer Mandamiento va más allá de todo a lo que el creyente puede aspirar.

Durante un largo trecho de la historia de la Iglesia, por lo tanto, la tensión encontrada en los documentos del Nuevo Testamento simplemente permaneció abierta. De hecho, tras la condena de un origenismo que -al menos para los iniciados- pretendía tener un *conocimiento* de la redención universal (DS 411), la suposición de Agustín de una doble cuestión para el Juicio Final, supuestamente justificada por una doble predestinación al cielo y al infierno, fue aceptada como consonante con la sana doctrina cristiana. Este doble juicio forma parte integrante de la iconografía cristiana: el tímpano de la catedral lo recuerda al cristiano cada vez que entra en el edificio

sagrado. En Torcello, mientras mira hacia el magnífico signo mariano de la redención, el visitante percibe a sus espaldas el gigantesco fresco de la redención y la condenación, aunque no haya visto el terrible gesto del Cristo juzgador de Miguel Ángel. La Alta Escolástica no admite otra escatología que ésta, y aquí el Doctor Scraphicus es aún más intransigente que el Aquinate. Este es también el período en el que los príncipes cristianos celebran banquetes en los salones de sus castillos y ciudadelas mientras sus enemigos languidecen en prisión de por vida en las mazmorras de abajo. De algún modo, la reflexión cristiana parece haberse detenido en una fase preliminar, excepto en ciertas mujeres, como Hildegarda de Bingen, las dos Matilde o la dama Juliana de Norwich.

Agustín, como es bien sabido, restringió la esperanza teologal al sujeto que espera, de modo que no se puede esperar por parte de los demás y su salvación[9]. Tomás se resiste a dejar que se mantenga este punto de vista; aunque él también reconoce que "la esperanza se dirige sólo al propio bien", el amor cristiano puede unirme tan estrechamente a un semejante que éste signifique para mí tanto como yo mismo: "Así, donde existe esta unidad de amor con el otro, es posible prever y esperar algo en favor del otro, como en favor propio"(10). No obstante, hay que tener en cuenta que el amor al que se refiere aquí es *la caritas* sobrenatural[11] y que sólo habla de personas concretas y cercanas: para Tomás, sobre la base de su escatología, no puede hablarse de esperar la salvación de todos. En Oriente, el origenismo floreció hasta el momento de su condena: La defensa de Teodoro de Mopsuestia de la redención de todos los hombres marcó la pauta de un nestorianismo que se extendió hasta China. (Gregorio de Nisa[13] y Máximo el Confesor[14] no se vieron afectados por la sospecha. En Occidente, por el contrario, aparte de Escoto Erígena, no se trata de "alcanzar un equilibrio" o de "dejar la cuestión abierta"(15); en su lugar, lo que tenemos desde el Renacimiento, pasando por el Pietismo, hasta la Ilustración y el Idealismo es sólo una sucesión de violentas oscilaciones del péndulo. En el tiempo transcurrido entre el pronunciamiento de su sentencia y su quema, John Bradford escribió un tratado "Sobre la reconstitución de todas las cosas" (1555); ya antes, el espiritista y bautista Hans Denk había enseñado que las amenazas contenidas en las Escrituras tenían una función puramente pedagógica. En 1699 apareció el libro de Jane Lead sobre *El Evangelio Eterno de la Reconstitución Universal de Todas las Cosas*: las ideas contenidas en él fueron propagadas en Alemania por el

superintendente S. W. Petersen y su esposa (el *Mysterion Apokatastaseos* y el poema "Uranias", que Lessing elogió), provocando una discusión muy animada que dio lugar a unas trescientas publicaciones a favor y en contra. Los pietistas de Wurttemberg Bengel, Octinger y Hahn presentan esta enseñanza con creciente apertura y con la aprobación de muchos oyentes. La afirmación de Leibniz de que ni siquiera la existencia de un infierno eterno perturbaría su visión del mejor de los mundos posibles fue, sin duda, en gran medida diplomática, pero desencadenó una extraña disputa en la que Lessing toma los garrotes con Eberhard16 a favor de las penas eternas del infierno,17 aunque en términos muy matizados y difíciles de descifrar. El "mal radical" que Kant descubrió en el hombre, y que tanto disgustó a Goethe, no tiene eco en la filosofía y la teología del Idealismo: el "infierno" que Schelling creyó descubrir, basado en un sustrato divino, no puede considerarse como tal. Siguiendo a Klopstock, Lavater y Jung-Stilling, Schleier-macher aparece como defensor de la doctrina de la apokatastasis:18 la dicha de los que están en el cielo se vería disminuida por el conocimiento de que otros están excluidos de él. Esta tradición puede rastrearse a través de Alexander Schwcizer, H. L. Martensen, Troeltsch, Bonhoeffer,(19) pero también a través de los católicos J. B. Hirscher y H. Schell, hasta Karl Barth. Hay que decir, sin embargo, que toda esta ola de reacción contra el rigorismo agustiniano, medieval y de la Reforma es en gran parte el producto de una recalcitrancia humanista, de un sentimiento antiortodoxo, de un ansia de sistema filosófico o simplemente de un optimismo a la manera de la Ilustración; casi nunca la encontramos apuntalada por una teología trinitaria suficientemente profunda. Tal apuntalamiento sólo está presente, hasta cierto punto, en los Blumhardt (padre e hijo)20 y, como hemos visto, en Barth.

Sin embargo, dadas las afirmaciones contradictorias de las Escrituras, ¿llegará alguna vez a buen puerto la especulación teológica? Quizá Teresa de Lisieux recorrió el único camino posible; Dios la condujo a una profunda oscuridad interior y le hizo comprender que debía sentarse a la "mesa. . . (2221) para, a modo de expiación, estar con ellos y compartir su suerte; no experimentó "ninguna inclinación" a ofrecerse como víctima "a la justicia de Dios", sino que, completamente asombrada por su nuevo y asombroso descubrimiento, se entregó a su "amor misericordioso", tan "desconocido y rechazado". Tiene "una esperanza ciega en su misericordia". Y en esta esperanza ciega se permite esperarlo todo de

él: "Creed en la verdad de mis palabras: nunca se puede tener demasiada confianza en el buen Dios, porque es tan poderoso y tan lleno de misericordia. 23 Conoce las palabras del Señor a Santa Matilde: "En verdad os digo que me da mucha alegría cuando los hombres esperan grandes cosas de mí. Por grande que sea su fe y su audacia, les daré mucho más de lo que merecen. En realidad, es imposible que el hombre no reciba de mi poder y de mi misericordia lo que ha esperado". La misma Thérèse no se cansa de repetir que "nunca esperamos demasiado de Dios, que es tan poderoso y misericordioso; recibimos de Él tanto como confiamos en Él"24 En el Juicio Final, en el *Drama de los Ángeles* de Thérèse, el Ángel de la Venganza invoca la justicia insatisfecha de Dios, pero el Redentor no piensa en ello: ¿Cómo podría vengarse de la Cruz que le impusieron los hombres? Lo rechaza: "¡Hermoso Ángel, levanta tu espada! . . . El que juzgará al mundo soy yo. . . y me llamo *Jesús*". Y cuando "el Ángel de la Santa Faz" pide perdón en nombre de los pecadores: "Escucharé tu oración: cada alma obtendrá su perdón"(25).

Para el creyente, la esperanza permanece allí donde todos los sistemas especulativos han fracasado: se trata de una esperanza que, según Pablo, "no defrauda" (Rm 5,5). Sin embargo, ha sido necesario todo el movimiento moderno contra el dominio de la tradición agustiniana para liberar esta esperanza con respecto a nuestros semejantes, sean quienes sean, de las restricciones y reservas todavía latentes en Tomás. Es cierto que Teresa obtiene esta expansión de la esperanza por un acto audaz de consagración a la misericordia de Dios; no podría comprarse más barata que por este acto en favor de los pecadores. "Cristo exige del hombre una renuncia mayor de la que naturalmente puede hacer, una fe más fuerte de la que puede encontrar en sí mismo, una esperanza más audaz de la que el hombre es capaz"(26).

Si miramos desde esta atalaya al juicio que espera a todo ser humano pecador, la actitud adecuada será una esperanza no exenta de cierto temor. Porque si es verdad que no sólo el último momento de una persona, sino toda su vida, va a ser objeto de juicio, es imposible que no se encuentre en ella "nada digno de condenación". La imagen de la balanza de la justicia subiendo o bajando es falsa en la medida en que este "pesaje" no es una cuestión cuantitativa: se trata aquí de algo cualitativo que no puede entrar en el reino de Dios. A Ambrosio se le ocurrió la atrevida afirmación: "Idem homo et salvatur ex parte, et condemnatur ex parte",(27) el hombre está de alguna manera tanto a

la derecha como a la izquierda del Juez. En consecuencia, su esperanza sólo puede aferrarse ciegamente al milagro que ya ha tenido lugar en la Cruz de Cristo; hace falta todo el coraje de la esperanza cristiana para que un hombre se aplique esto a sí mismo, para que confíe en que, por el poder de este milagro, lo condenable que hay en él ha sido separado de él y arrojado con los residuos inservibles que se incineran ante las puertas de la Ciudad Santa. De este modo, la "esperanza barata" de la doctrina común de la apokatástasis se convierte en una "esperanza muy cara", para la que los versos aparentemente anticuados del *Dies Irae* se vuelven repentinamente relevantes: "Quantus tremor est futurus. . . . Quidquid latet apparebit. . . . Qui salvandos salvas gratis. . . . Tantus labor non sit cassus. . . . Mihi quoque spem dedisti. . . ."

C. EL HOMBRE EN EL SUSTRATO DE DIOS

1. Existencia en la Vida / Muerte de Cristo

a. La muerte es la base de todo

Parece extraño que, hasta la fecha, ningún teólogo haya relacionado seriamente el dictum de Heidegger, "la muerte es la posibilidad *más específica* de la existencia. . donde lo que está en juego es el ser mismo de la existencia",[1] con la afirmación cristológica de que "a causa de la muerte, Dios se encargó de nacer".[2] Basándose en la idea de Scheler de que la vida humana, si ha de ser capaz de decisiones morales genuinas, es decir, definitivas, debe ser finita y, por tanto, mortal, [3] Heidegger se dio cuenta de que la inmanencia de la muerte en la existencia humana es precisamente lo que le permite escapar del vacío de la "facticidad cotidiana" y alcanzar la libertad para perseguir su "posibilidad última", a saber, la "autoentrega".[4] Dentro de esta posibilidad última, los actos de la existencia (que -dado que tienen valor ético- pueden ser evaluados) participan de la cualidad de esta autoentrega. Es un hecho, por supuesto, que en Heidegger esta "posibilidad última" se actúa ante el enigma no resuelto del ser (para Heidegger, el ser está esencialmente velado), por lo que no puede tener ningún significado discernible para la totalidad; en consecuencia, esto tiene un efecto negativo en los actos éticos iniciados en la vida. Parece que la única forma de evitar este efecto sería enmascarar el final radical de la vida mediante una especie de huida prematura hacia el ámbito supratemporal, o hacia el ámbito supraindividual de lo "universal"(5). Si éste ha de ser el objetivo, la valoración del mundo antiguo del cuerpo como "ataúd" del espíritu parece bastante razonable, al igual que la imagen, muy querida por los pensadores ilustrados e idealistas, de la crisálida de la que se libera la mariposa. Sin embargo, esta visión trivializa toda la trágica paradoja de la mortalidad al no dar la debida importancia al aspecto positivo de la finitud; desde el principio se resta importancia a la cualidad preciosa del ser transitorio y de todos sus momentos individuales en

favor de la eternidad que está latente en él (se piensa en la *anamnesis* en el *Meno* de Platón, pero también en el "*Sache selbst*" de Hegel). En abstracto, puede sonar impresionante decir que el hombre es un microcosmos del universo, puesto que es una síntesis de espíritu (¿espíritu "inmortal"?) y naturaleza (mortal). Sin embargo, si examinamos lo que, en términos concretos, implica para el hombre esta unión de la persona individual y la especie, nos inclinaríamos más a seguir a Pascal y llamar al hombre "monstruo" y "quimera". En efecto, el hombre está situado en un plano temporal, incapaz de determinar su límite, límite que representa para él una amenaza constante; libremente, y en el conocimiento del bien y del mal, tiene que forjar un edificio ético perdurable a partir de su existencia transitoria; además, no puede ver lo que así ha forjado, ni saber cómo se evalúa. Sin embargo, este mandamiento que se alza sobre él y penetra en su espíritu es tan imperioso que puede verse impulsado a renunciar incluso a su existencia física en aras del edificio que está construyendo, del mismo modo que ya ha sido capaz de sacrificar su libertad de elección al optar por un vínculo para toda la vida que solicita urgentemente su abrazo.

Podemos decir que el individuo se vuelve tanto más precioso cuanto más su mortalidad se convierte en la morada de una conciencia más elevada y más amplia del Todo. Si esto es cierto, no es sólo la fugacidad del individuo lo que lo hace precioso. Así, entre estos dos aspectos surge la irreductible dimensión trágica que la saga bíblica de los orígenes del hombre interpreta en términos de castigo: antes de la Caída, era posible una unión de la personalidad y la raza (con su finitud) que no implicara tragedia; después de la Caída, esto ya no es posible, y los aspectos positivos y negativos en la muerte no pueden desentrañarse.

Hay un momento memorable pero fugaz en la historia de la humanidad -a saber, en el judaísmo clásico- en el que el hombre fue capaz de soportar ser "eterno" dentro de los límites de su existencia transitoria: compartiendo un pacto con Dios, vivió para Dios hasta tal punto que se contentó con permanecer en la luz de Dios y así, saciado de esta luz, entregarse a la muerte. Consiguió mantener este alto nivel en algunos casos, pero en la mayoría de ellos necesitó el apoyo de una noción de recompensa y retribución en esta vida, y cada vez más, una vez que se demostró que esta noción no funcionaba (como demostraron Job y el Eclesiastés), el hombre perdió el equilibrio y cayó de este pináculo. Esto no podía ser más que una primera

demostración, anticipatoria y en última instancia insostenible, de lo que se suponía que era la auténtica liberación de la tragedia de la muerte.

Como puede demostrarse con todo detalle, esta liberación reside en el hecho de que el destino humano de la muerte se sustenta en la muerte de Jesucristo. ¿Qué nos dice su muerte? En primer lugar, que lleva todas las características esenciales de la muerte humana, de la muerte humana sustancial, y no (como en Heidegger) de una muerte "que uno se limita a reconocer, aumentando la tentación de esconderse del hecho de que la muerte está implícita en nuestro ser más específico".6 El que dice: "Todavía no ha llegado mi hora" (Jn 2,4), es constantemente consciente de que todo se encamina hacia su muerte; sólo mediante la anticipación consciente de la muerte que iba a sufrir personalmente podía responsabilizarse tanto de la radicalidad de sus palabras y exigencias como del contenido escatológico de sus obras (perdonar los pecados, curar). Además, como dice Ireneo, al exigir a los que le siguen que carguen cada día con su cruz, no puede pedir a los demás lo que no está dispuesto a hacer él mismo7. Puesto que sus palabras y sus obras son suyas, anticipan su "propia muerte"(8). Por una parte, el "formato" de su muerte -que es la forma y la razón de ser de su vida- está siempre ante sus ojos, y, por otra, rechaza ese conocimiento de la hora que está reservado sólo al Padre. Desde este punto de vista, tal vez deberíamos atribuir las predicciones más precisas de su Pasión a los redactores de los textos posteriores a la Pascua, mientras que las alusiones más generales a la necesidad y la cualidad especial de su muerte son definitivamente coherentes con su propia comprensión particular de su existencia. A lo largo de su vida, Jesús avanza hacia ese proyecto que es "más suyo", a saber, sellar la Nueva Alianza en su sangre y en su abandono por Dios. Se encamina hacia ese acto que muestra de modo definitivamente encarnacional -en su "entrega"- lo que ha sido todo el camino de su vida finita. "De aquí se desprende claramente que la Nueva Alianza es en sí misma un movimiento, un acontecimiento dramático en el que la luz penetra en las tinieblas, abriéndose paso poco a poco en las tinieblas de la muerte"(9).

En Jesús, sin embargo, la trayectoria de su vida hacia la muerte y su negativa a conocer la hora no proceden de su "ser arrojado" de la nada a la existencia, sino de algo misteriosamente distinto que ocupa el lugar de la "arrojabilidad": se trata de su "despojamiento" de sus proporciones divinas, que en sí mismo es ya un acto de obediencia al

Padre eterno (Flp 2,6-7). Aquí, evidentemente, el poder que le "lanza" a su misión es mayor que el poder de la nada; este "lanzamiento" tiene como meta un fin (*telos*, Jn 13,1) que está más allá de la trayectoria de todo mero "lanzamiento". El "fin" de lo "arrojado" es la anulación del movimiento; pero el "fin" del enviado sigue siendo un acto dentro de su ser-enviado, el acto de la autodonación. Esto es posible porque la autoentrega es una respuesta perfecta al acto de Aquel que envía; es Aquel que, en todos sus actos, siempre dio y da lo que es más suyo. Esta doble entrega es la expresión del Amor absoluto.

¿Cuál es la finalidad de esta entrega por parte de Aquel que envía y de Aquel que es enviado? Apuntalar y abrazar el "fin" concreto de todos aquellos que no supieron entenderlo en términos de amor, sino que lo consideraron o bien como una terminación impuesta de su finitud, o bien como la bienvenida entrega de la carga de la finitud. Los primeros habrían preferido aferrarse a su "ser-para-sí"; los segundos lo habrían desechado como algo molesto. Ambos planteamientos contradicen el sentido último de morir, como vemos en la entrega del Hijo de Dios al final absoluto. En efecto, él, llevando en sí las tinieblas de todas las falsas muertes y yendo más allá de ellas, se entrega en esta oscuridad a las manos -que ya no puede sentir- del Padre que lo envía, el Padre que, al hacerlo, se entrega a sí mismo.

En términos bíblicos, su muerte subyacente se interpreta de dos maneras, aunque ambos aspectos son inseparables el uno del otro. Por una parte, esta muerte ocupa el lugar de todas las muertes pecaminosas; implica la entrega de uno mismo a Dios, por su abandono y su impotencia, con lo que subyace a todo posible caso de abandono de Dios y de impotencia por parte de los pecadores. En su entrega a la muerte, lleva consigo la muerte de todos los pecadores; los envuelve en su muerte única y definitiva y les da un valor cambiado, cambiando así el valor de toda vida destinada a una muerte similar. Este es el primer aspecto, que impresionó especialmente a Pablo. Sin embargo, este *acto* de Dios contiene el segundo aspecto, es decir, la *enseñanza* de que este acto es el anuncio de un amor absoluto, un amor absoluto que tiene su origen en el ser trino de Dios.

La finitud de este morir en el desamparo es "revelación pura e ilimitada", porque "en la intensificación última, en este desamparo", manifiesta "la infinitud del Padre".[10] "La muerte del Hijo es la ejemplificación de la suprema vivacidad del amor trino"; "para Dios", es "un punto medio, que se extiende hasta el centro del Padre; porque el Hijo no cesa, ni siquiera al morir, de ser engendrado por Él y de

transmitirle su eterna gratitud, en un amor que expresa precisamente ahora su máxima intensidad". Por tanto, "sólo se puede decir que la filiación del Hijo alcanza su suprema ejemplificación temporal en su muerte redentora"(11). De este modo, el Hijo moribundo "muestra, no que se ha despedido de su vida eterna, sino, al contrario, que con ello ha proclamado su vida eterna"12. Y del Padre podemos decir lo siguiente: "El Padre debe poseer un poder inimaginable si puede contemplar, aparentemente impotente, cómo su Hijo avanza hacia el sufrimiento",13 a pesar de tener el poder de preservarlo de la muerte.

Si la muerte finita expresa el amor infinito (en los dos aspectos que ya hemos indicado: amor a los pecadores y amor al Padre), sólo podemos hablar en paradojas: "Precisamente en el hecho de que está en el mundo, visiblemente separado del Padre, . . está la prueba de que habita inseparablemente en el Padre"(14). El cumplimiento perfecto de su tarea "es también su enseñanza"(15). "La unidad de vida entre la vida del Padre y la vida del Hijo ya no es visible más que en la misión"16. "La misión del Padre aparece como el alimento del Hijo"17, incluso cuando, sobre todo cuando, el Hijo crucificado y sediento parece estar privado de todo alimento. Esto es posible porque su vida está "depositada" en el Padre, como ya hemos dicho; ésta es la condición previa para que el Hijo sea enviado a su muerte, en la que "el Hijo se ha vaciado no sólo de su ser, sino también de su sentido"18. "En la cruz, según todas las apariencias, el Hijo no se ha convertido más que en un punto finito; desde la perspectiva de su lugar visible en el mundo parece actuar como una persona separada y finita frente al Padre. Pero el Dios Tripersonal nunca ha dejado de ser Uno e Infinito. La encarnación y la cruz son una manera de contemplar -desde una posición ventajosa finita- el ser eterno de Dios"19 "Esta inseparabilidad del Padre y del Hijo se les hará patente en el momento en que la separación de ambos sea aparentemente total. Esta es la paradoja absoluta". En consecuencia, "precisamente aquí tendrá su origen la fe, allí donde todo se ha vuelto totalmente increíble y nada más puede pensarse, comprenderse, sentirse o tocarse. Los cristianos estarán siempre más cerca de la fe cuando estén abandonados por todo y no les quede más que este salto a la fe"(20).

La doctrina de la vida trinitaria de Dios, que es una forma totalmente nueva y puramente cristiana de teología negativa, sigue siendo la doctrina del acto absoluto de Dios por el que en adelante Dios verá el pecado del mundo a la luz de la muerte subyacente de su Hijo. "Puesto que el Hijo está en nuestro pecado como su centro, por

así decir, sólo a través del velo envolvente del pecado puede el Padre tener misericordia de él"(21). La mirada del Padre es "igualmente fundamental para el Caín que huye ante él, para el Hijo que se mueve hacia él, e incluso para el Hijo que se siente abandonado en la Cruz"22. "El Padre ya no puede ver el pecado cargado por el Hijo como pecado aislado: ahora sólo puede verlo en el contexto de la gracia del Hijo"(23)."23 24 Y no en un sentido meramente general: "El Padre contempla a cada persona a través de la misión del Hijo" Lo que no puede encontrar en la persona, lo encuentra en el Hijo, cuya generosidad es tan exuberante "que se han borrado las fronteras y los puntos de transición entre la vida del Señor y la vida de la persona. Por eso me ama el Padre", dice Jesús (Jn 10,17), "porque reconoce en él su propia efusión de amor. En efecto, el Padre mismo ha derramado sobre el mundo el don del Hijo, para ganarlo de nuevo del mundo, enriquecido con la respuesta del mundo entero."26 Puesto que el Hijo ha habitado en la tierra como hombre y como Dios, "el Padre lo reconoce entre nosotros y en nosotros"; no sólo como hombre entre nosotros y como Espíritu en nosotros, sino, a partir de su Eucaristía, fruto de su entrega hasta la muerte, "como Espíritu y hombre en nosotros, dándonos, por su humanidad, su Espíritu divino". Es este mismo Espíritu el que suscitó la entrega del Padre y del Hijo(27). El Espíritu es la "seguridad y garantía de la unidad de amor que perduró incluso en la separación. No sólo es el testigo que puede atestiguar siempre su unidad incluso en la separación, sino también la señal siempre presente que, por su exigencia, atestigua su unidad"28. "Pero una vez que tiene a la humanidad en él, se hace transparente también para el Padre: el Padre nos ve en él"(29).

En sí misma, la muerte del Hijo es una consumación del amor redentor de Dios, hasta el punto de que ya lleva en sí la Resurrección, aunque de forma oculta. Lo que el Padre siempre tuvo consigo, es decir, la vida del Hijo, lo retoma ahora en forma de muerte, "para dispensarlo" como vida que brota "de un modo nuevo de su fuente divina"(30)."30 Esto no tiene lugar "según las leyes establecidas por Él para la creación, sino de un modo contrario a todas ellas, en cuanto que hace vida de la muerte"; la reaparición del Hijo nos hace "testigos implicados" de ello, "tomados por sorpresa", y "debemos reconocer el salto incomprensible, la ruptura que ha tenido lugar en la muerte, sin poder explicarla".31 Además, así como la muerte de Jesús comprendió en sí misma la muerte pecaminosa de todos los hombres, su Resurrección no tiene lugar verticalmente, abandonando el mundo y

yendo a Dios, sino que es "la primicia de los que durmieron" (1 Co 15,20): "Por su acto de obediencia vertical al Padre, abre horizontalmente la puerta de la resurrección a todos los muertos"(32). Según Pablo, por esa puerta pasan todos "los que son de Cristo"; en todo caso, los que "han pasado toda su vida terrena viviendo su fe. . . . Desde nuestra perspectiva, sin embargo, esta categoría no puede separarse de la otra categoría de los que igualmente "pertenecen a Cristo" en la transición del tiempo a la eternidad. No podemos establecer distinciones entre estas multitudes interminables y debemos dejar al Señor su "ordenación", a la que Pablo se refiere en 1 Cor 15,23."33 Porque en su Eucaristía el Señor "entrega por adelantado lo que realiza mediante la Cruz y la Resurrección, a saber, la incorrupción. . . . En consecuencia, también su muerte está incluida en la vitalidad de su verdad -la corrupción se reviste de incorrupción- y esta "inclusión" significa la victoria de la vida eterna sobre la muerte". En la Eucaristía tenemos "un encuentro oculto entre la eternidad y el tiempo. Pero este acontecimiento transformador es y sigue siendo totalmente asunto de Dios"(34).

De ello se deduce, finalmente, que todo el misterio de la aniquilación de la muerte por el Hijo no debe entenderse sólo como un misterio de "redención" (de la aniquilación de la muerte que caracteriza nuestra existencia en el mundo): es redentor sólo en la medida en que manifiesta el horizonte último de sentido, que es el amor trinitario omniabarcante de Dios.

Esto debe afirmarse frente al ingenioso intento de Shizuteru Ueda de demostrar algo parecido a una trinidad redentora en el budismo zen. Como es bien sabido, en el budismo se trata de redimir al yo (sin ego) del "yo soy yo" que está encerrado en sí mismo y quiere poseerse. En el budismo, el problema de la muerte se agudiza porque el hombre "quiere ser yo"; en el cristianismo se agudiza por el problema del pecado; la analogía entre estos dos puntos de vista merece una seria atención. En lugar de una filosofía de la sustancia que encuentra algo que es el fundamento de sí mismo tanto en lo finito como en el "yo" (supuestamente) infinito, el budismo zen postula un modo de pensar que disuelve la apariencia de la sustancia en la relación. (En esa medida rechaza todo misticismo, incluida la unión de Atman y Brahman).(35) El "yo soy yo" se constituye a sí mismo por odio (a lo no-yo), por ceguera fundamental sobre sí mismo (ya que el "yo" se presenta y se ama como tal) y por codicia (ya que el "yo" desea poseerlo todo). Este afán de vivir es un autoenvenenamiento: es la

muerte. Debemos morir al "yo" que está en la raíz de nuestro vivir y morir si queremos "vivir en la perspectiva de nuestra muerte"[36]. Debemos apreciar "la interpenetración del ser y la nada" más allá de la oposición ilusoria de sujeto y objeto; debemos disolver la oposición de forma y nada. En el budismo mahayana, el discernimiento de la nada dentro de la forma se denomina "gran conocimiento"; "ver la nada directamente concretada en la forma se denomina 'gran simpatía', gran compasión o tener piedad de todo lo que existe"[37] La etapa final es, por tanto, la relación sin ego entre estos dos polos. Las tres últimas de las diez etapas de la autorrealización en el antiguo texto Zen chino *El buey y su buey*[38] describen, en primer lugar, la completa impropiedad del ser (y por tanto del "yo"), luego el devenir (resurrección) de esta nada a un modo de ser que no es ni objetivo ni subjetivo, y finalmente el encuentro de ambos en la imagen de un encuentro entre un anciano y un joven, en el "dinamismo sin ego de la relación entre hombre y hombre". "No hay que hablar de estos tres como de etapas, sino como de aspectos. Estos tres aspectos forman, por así decirlo, la trinidad del verdadero yo sin ego. El yo, además, nunca es un 'eso', sino que se mueve sin obstáculos de un lado a otro entre los tres aspectos, en respuesta a todo estímulo y, sin embargo, espontáneo"(39).

Como mostraremos, esta enseñanza trinitaria, que rechaza correctamente una noción de sustancia "yo soy yo", sólo se ve en dificultades porque no fue capaz de ver el fundamento del mundo cotidiano de la vida y la muerte como una identidad que se ha manifestado en la Cruz y la Resurrección de Cristo, dentro de la trinidad absoluta de sustancia y relación. Esta identidad es idéntica al amor absoluto.

b. Vivir en la muerte de Cristo, la vida de Cristo

Ambrosio distingue "tres clases de muerte. La primera es la muerte del pecado, como está escrito: 'El alma que pecare morirá' (Ez 18,4). La segunda es la muerte mística, cuando el hombre muere al pecado y vive para Dios, como dice el Apóstol: 'somos sepultados con él al ser bautizados en su muerte' (Rom 6, 4). La tercera muerte llega cuando hemos terminado el curso y la obra de esta vida". La primera es mala, la segunda es buena, y la tercera es indiferente, siendo amarga para la mayoría que se aferra a los bienes terrenales y deseable para los que quieren estar con Cristo.[1]

Sin embargo, lo que aquí se llama "muerte mística" -y en los Padres la palabra "mística" se refiere siempre al misterio objetivo de Cristo,

en particular en el contexto de la participación sacramental(2)-, la muerte sacramental del creyente con Cristo en el bautismo (y en la Eucaristía), es secundaria. Presupone algo primario, a saber, la muerte de Cristo, que subyace a toda muerte humana. El hecho de que los creyentes tengan una participación especial en esta muerte subyacente a través del sacramento de la Iglesia no anula la enfática afirmación de Pablo de que todas las muertes se ven afectadas por la única muerte debido al carácter representativo de esta última. Segunda de Corintios 5:14 lo dice en pocas palabras: "Uno ha muerto por todos; por tanto, todos han muerto". El acento de la primera parte de la frase está en el "por"; todo el enunciado es indicativo. Lo que sigue está en modo imperativo; surge de una conclusión extraída por amor y que, en lo que al amor se refiere, es definitiva e ineludible: "Y murió por todos, para que los que viven ya no vivan para sí, sino para el que murió y resucitó por ellos" (v. 15). Es este imperativo, que se aplica objetivamente a todos los vivientes, el que nos llama a configurarnos según la mente y, en última instancia, el destino sufriente de Aquel que murió "por" nosotros. Esta configuración es "mística", es decir, sacramental, por lo que, de acuerdo con la naturaleza de un sacramento, debe ser también existencial. Sin embargo, como dice Pablo, Aquel que murió por nosotros es también Aquel que "resucitó"; por tanto, los dos aspectos de su destino final, que son tan opuestos, en realidad van juntos. Son inseparables (como vemos más claramente en el concepto joánico de exaltación y glorificación).

Por tanto, según *Pablo*, la vida de los que están animados por el *imperativo* inherente *al indicativo*, y que están marcados sacramental y existencialmente, estará regida explícitamente por la unidad-en-dualidad de la muerte y la vida resucitada de Cristo. Su vida será una vida escatológica, que llevará la impronta de la muerte más radical y de la conversión más radical a la vida eterna, no sólo por un momento fugaz, sino constantemente. Pablo puede hablar de ello como de nuestra muerte y sepultura con Cristo (Rm 6,4), como de nuestra crucifixión con Él (Rm 6,6; Ga 6,14), pero también dice que Dios "nos resucitó con Él y nos hizo sentar con Él en los lugares celestiales en Cristo Jesús" (Ef 2,6); por tanto, nosotros, que "hemos muerto" con Cristo, debemos "buscar las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios" (Col 3,1-3). Sin embargo, estar así muerto y resucitado a la vida nueva no es un atributo externo de nuestro yo: la muerte y la resurrección lo *cambian*. No es aniquilado en el sentido budista, sino *liberado* al ser arrastrado por la muerte y la vida de

Cristo. Se ve obligada a abandonar su posición central para que la esencia de Cristo pueda instalarse en ella: "Con Cristo estoy crucificado; ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí; y lo que ahora vivo en la carne, lo vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí" (Ga 2,20). El mismo abandono de sí mismo se exige a todos los que creen en Cristo: "Ninguno de nosotros vive para sí, y ninguno muere para sí. Si vivimos, vivimos para el Señor, y si morimos, morimos para el Señor; de modo que, tanto si vivimos como si morimos, del Señor somos" (Rm 14,7-8; cf. el abandono de sí mismo del Señor en Rm 6,10-11). El efecto de la fe de "desamortizarnos" crea un "espacio vacío" que es ocupado por Cristo y su "Espíritu", que nos "confirma" que, como el Hijo, somos hijos del Padre, compartiendo una relación con el Hijo a través del Espíritu, de modo que la *imago trinitatis* se cumple en nosotros.

Pablo nos advierte inmediatamente, sin embargo, que observemos el orden cristológico: primero el sufrimiento, luego la glorificación. Seremos coherederos de Cristo "con tal que padezcamos con él, para que también seamos glorificados con él" (Rm 8, 17),[3] Mientras dure nuestra vida, el sufrimiento y la muerte vienen antes que la alegría y la resurrección. Esto se debe en parte a que todavía tenemos que sufrir nuestra muerte física, pero más profundamente se debe a que Cristo alcanzó la resurrección sólo a través de su muerte. Nada impide que la alegría esté presente al mismo tiempo (se sienta o no); es más, puede incitarnos a desear más sufrimiento. Ese sufrimiento con Cristo puede ser *activo*, derivado de las pruebas de la vida apostólica (cf. la "jactancia" de Pablo en 2 Cor 11); pero también aquí es necesaria la aceptación *pasiva* del sufrimiento impuesto, por ejemplo, el "mensajero de Satanás" que acosa a Pablo y le enseña "por amor de Cristo" a "contentarse con debilidades, insultos, penalidades, persecuciones y calamidades" (2 Cor 12,10). Y no sólo de vez en cuando, sino "todos los días" (1 Co 15,31) -como el Señor nos mandó tomar nuestra cruz "cada día" (Lc 9,23)-, "todos los días" (2 Co 4,16), "todo el día" (Rm 8,36), "siempre" (2 Co 4,10-11). Tampoco hay nada de moderado en este sufrimiento; es brutal: "Dios nos ha exhibido a los apóstoles como los últimos de todos, como hombres sentenciados a muerte", "la basura del mundo, el desecho de todas las cosas" (1 Co 4:9, 13); "fuimos tan absoluta e insoportablemente aplastados que desesperamos de la vida misma. . pero eso nos hizo confiar no en nosotros mismos, sino en Dios, que resucita a los muertos" (2 Co 1,8-9). Estas pruebas excesivas sólo pueden entenderse en un contexto cristológico, pero se

corresponden con la "abundante participación en el consuelo" (2 Co 1,5) y la alegría que resuena en todas las cartas. De hecho, Pablo espera positivamente que la comunidad manifieste esta alegría (Flp 3,1; 4,4; 2 Co 13,11; etc.); sus miembros deberían incluso alegrarse de que Pablo, que está lleno de alegría, se sacrifique por su fe (Flp 2,17-18). La simultaneidad del sufrimiento y de la alegría, que son a la vez cristológica y escatológica, puede adoptar las formas más diversas en la experiencia cristiana; pero al Apóstol le interesan, no tanto estos matices subjetivos de la experiencia, cuanto la misma co-inherencia objetiva y simultánea. Esta coinherencia concreta se expresa de la manera más hermosa en la larga secuencia "como si" de 2 Cor 6,4-10: "Se nos trata "como si" fuéramos impostores, y sin embargo fuéramos verdaderos; "como si" fuéramos desconocidos, y sin embargo fuéramos bien conocidos; "como si" muriéramos, y sin embargo viviéramos; "como si" fuéramos castigados, y sin embargo no fuéramos muertos; "como si" estuviéramos tristes, y sin embargo nos alegráramos siempre; "como si" fuéramos pobres, y sin embargo enriqueciéramos a muchos; "como si" no tuviéramos nada, y sin embargo lo poseyéramos todo". Agustín dice sobre este pasaje que "podemos decir 'como si' en relación con nuestra tristeza, pero no en relación con nuestra alegría, porque está segura en la esperanza." En un sueño todo es "como si", pero al despertar el "como si" se desvanece. En efecto, el Apóstol no dice "como si estuviéramos alegres, pero siempre tristes", o "como si estuviéramos tristes y alegres a la vez", sino "como si estuviéramos tristes, pero siempre alegres".[4] Sin embargo, el "como si" no es un sueño, sino una participación en la muerte de Cristo, que es la condición inamovible de su resurrección. Por eso el Apóstol presume de su debilidad, que es el camino hacia su vida en Cristo y -en términos apostólicos- hacia la vida de la comunidad en Cristo: "Porque, mientras vivimos, somos siempre entregados a la muerte por causa de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal. Así pues, la muerte actúa en nosotros, pero la vida en vosotros" (2 Co 4,11-12). El poder apostólico no es propio de Pablo: es el poder del Resucitado que vive en él; toda la conclusión dramática de 2 Corintios se apoya en esta intuición (12,9-10; 13,3-4.7-9).

En *Juan*, la dimensión trinitaria es aún más prominente. No sólo Cristo y su Espíritu habitan en el corazón del creyente; el Padre mismo, explícitamente, habita en él. "Si alguno me ama . . mi Padre le amará, y vendremos a él y haremos morada en él" (Jn 14,23). Además, es el Padre quien cuida la Vid, su Hijo, podándola de todo lo

infructuoso y purificando lo fructífero, haciéndola partícipe de su muerte en la Cruz, para que dé más fruto (15,2). El acto de amor de Jesús por los hombres brota siempre del hecho de que Él es amado por el Padre (15,9). Por eso, en la noche de la muerte, la obra del Hijo puede ser entregada en las manos del Padre (17,11). Lo que los creyentes "conocen" no es en primer lugar el amor del Hijo, sino el hecho de que ha sido enviado por el Padre (17,25); y este conocimiento, mediado por el que ha sido así enviado, es la vida eterna (17,3). El Espíritu de la verdad introduce a los creyentes en esta relación (16:13), que es la verdad absoluta.[5] Así, mientras vivamos, el testimonio del Espíritu no puede separarse del testimonio del agua y de la sangre. (El agua y la sangre brotan de la herida del costado de Jesús [19:34], representando el punto culminante del testimonio apostólico [19:35]). Porque sólo en el contexto de este testimonio trino es posible creer "el testimonio mayor" que Dios ha dado al entregar a su Hijo (1 Jn 5,89): hace falta la Cruz para demostrar que Dios es amor (1 Jn 4,8.16). Estamos marcados sacramentalmente[6] por este testimonio trinitario, lo que significa que también estamos marcados existencialmente por él (cf. 1 Jn 3,18: "en obras y en verdad").

Una vida marcada por la muerte de Jesús muestra naturalmente un anhelo de lo que es "mucho mejor", es decir, "partir y estar con Cristo", pero Pablo sabe también que "permanecer en la carne es más necesario por vuestra causa" (Flp 1,23-24). En el otro lado de esta elección por la que se ve "duramente presionado" está su comprensión de que "la vida de Cristo" será honrada en su cuerpo en cualquier caso, porque es Cristo quien ha de ser glorificado, ya sea por la "vida" de Pablo o por su "muerte" (Flp 1, 20-21). "Cristo" y "vida" son equivalentes tanto si vivimos como si morimos, pues la muerte de Cristo fue también el anuncio de su vida; esto reivindica el anhelo de muerte del Apóstol, para poder "estar con Cristo". Es un anhelo que resonará a través de los Padres; con más fuerza en Ignacio (que ya está consagrado a la muerte) cuando ordena a los cristianos que no obstaculicen su muerte martirial: la considera como su verdadera vida, mientras que su vida terrena es una muerte. "Busco al que murió por nosotros. Deseo al que resucitó por nosotros. . . . Sufridme, hermanos míos; no me impidáis vivir, no queráis que muera. . . porque en medio de la vida os escribo deseando la muerte. . . no hay en mí fuego de amor por las cosas materiales, sino sólo agua que vive y habla en mí, y me dice desde dentro: 'Ven al Padre'. "[7] Hay pasajes similares en

Tertuliano,[8] en el escrito de Gregorio de Nisa "Sobre los muertos"[9] y particularmente en su descripción de la muerte de su hermana Macrina, consumida por el anhelo de encontrarse con Cristo: "Yo también he sido crucificada contigo. . . . Que el terrible abismo no me separe de Tus elegidos. . . . Perdóname, ya que tienes poder en la tierra para perdonar los pecados. . . . . Que mi alma sea recibida en Tus manos como incienso que asciende ante Tu rostro"(10).

El problema es que este anhelo de vida eterna, si bien expresaba algo indudable y genuinamente cristiano, lo hacía en los términos del estoicismo y el neoplatonismo. En la Edad Media, este último mundo contaminó gravemente el lenguaje y los conceptos cristianos: el estadio más elevado del amor cristiano se veía y se perseguía como una "muerte mística", y este *mors mystica* ya no se veía en términos sacramentales, como en Ambrosio, sino en términos de experiencia física, en el sentido de un éxtasis de amor autoevidente. Alois M. Haas ha recogido muchos ejemplos de ello,[11] desde la explicación de Bernardo del Cantar de los Cantares (cap. 52), pasando por Tomás Galo, hasta Buenaventura (*Coll. in Hexaem*. II, 31), hasta los escritores místicos Ramón Lull (*El libro del amante y del amado*) y Gerson, que combina el éxtasis pseudodionisíaco y los relatos de casos de muerte física en tales éxtasis. La mística alemana ofrece numerosos ejemplos, al igual que la española (cf. el célebre poema de Santa Teresa de Ávila: "Vivo sin vivir en mí, / Y de tal manera espero, / que muero porque no muero. / Ya que muero de amor / Viviendo aparte del amor").[12] El peligro de este planteamiento aflora en Molinos, con consecuencias desastrosas en Madame Guyon. En la Edad Media, sin embargo, se sitúa casi siempre entre un anhelo de estar fuera del cuerpo -su terminología, al menos, no es cristiana, recordando la Antigüedad o una espiritualidad prácticamente budista- y una teología de la Cruz a menudo algo apagada.

Es difícil ver por qué este modo existencial de la vida cristiana, que se expresa tan concreta y no místicamente en Pablo y en los Padres, debería ir unido a una doctrina de estadios psicológicos ("místicos") de experiencia de tal manera que el contrapeso paulino, esa mayor urgencia de llevar a cabo la misión terrena, simplemente desaparece. Ignacio de Loyola restableció enérgicamente el equilibrio al afirmar que, a pesar de su anhelo del cielo, prefería realizar la obra de Cristo en la tierra hasta el fin del mundo, aunque ello significara permanecer inseguro de su propia bienaventuranza final.

¿Cuál es la marca genuinamente cristiana que la muerte de Cristo

en el abandono de Dios imprime en la vida humana? Se encuentra mucho menos en la dirección del éxtasis de amor que en la asunción cotidiana de nuestra cruz, en la que "el que sufre no quiere dejar al Señor y acepta de su mano todo lo que se le da, lo cual es sobre todo una gracia y una alegría, pero también apunta a la vez a la Cruz, a la soledad y a la muerte"[13] "Incluso en medio de la noche del sufrimiento no debemos permitir que nos separe la alegría subyacente de tener el privilegio de sufrir. Esta alegría puede estar guardada con el Padre, podemos no sentirla, pero debe estar presente, incluso en el sufrimiento más profundo, como la alegría de la gratitud"[14]. Además, "el sufrimiento cristiano nunca puede permanecer melancólico y encerrado en sí mismo", pues el Señor "siempre da al que sufre, incluso dentro de su sufrimiento, vislumbres de otros misterios y conexiones con ellos".[15] Lejos de ser una escapatoria quietista, la huella de la muerte de Cristo implica a quienes la llevan en la batalla contra el mal en su lucha "contra Dios mismo"; una vez que han abrazado la causa de Dios, el mal es también su enemigo, aunque de forma "secundaria". Aunque "sólo Dios mismo puede vencer" el poder que lucha contra él, quiere, sin embargo, que los creyentes se unan a la lucha, usando sus armas[16]. En esta batalla constante (cf. 1 Co 15,31) mueren cada día, renunciando al poder de "disponer, controlar y elegir por sí mismos", practicando una "renuncia que da fruto en Dios". Esta renuncia implica "un crecimiento en la tierra de Cristo y de su reino"; el cristiano se convierte "en cierta medida en reino terreno del Señor, allí para uso del Señor"(17). Sólo así es "indiferente" ante el misterio de la unidad de vida y muerte en la Cruz y Resurrección de Cristo, que asume siempre formas nuevas y diferentes en su vida[18].

Bernanos nos ha mostrado lo que es una vida cristiana marcada por la Cruz. Lo ha hecho en numerosas obras y finalmente, siguiendo a Gertrud von Le Fort, en su drama de las Carmelitas. Contrariamente al estereotipo ilusorio de que un carmelita tiene que morir un *mors mystica* en el éxtasis del amor, la anciana priora muere una auténtica muerte en la Cruz, en el más amargo abandono por parte de Dios, para horror y consternación de toda la comunidad. Esta muerte, sin embargo, demuestra poseer la fecundidad de la Cruz, ya que resulta ser un morir en nombre de la muerte de otro.[19]

c. Morir en la vida de Cristo, la muerte de Cristo

Ahora llegamos a nuestra muerte física, que todos deben sufrir, tanto si mueren antes como después de Cristo. Desde el principio es

Dios quien es "vida": es Él quien insufla algo de su propia vida en las fosas nasales del primer Adán. Puede ser que, antes de toda muerte que se haya experimentado históricamente, se designara para este Adán algo así como un final "neutro", pero si es así, no podemos discernir ningún rastro de ello. Sólo podemos decir, en términos abstractos, que este "fin" debía implicar el retorno de la vida finita y su devolución a la vida infinita de la que procedía. El hombre sólo conoce la muerte como castigo (Gn 3,3-19: "¡Vuelve a la tierra!"), un castigo que es la consecuencia interna del alejamiento de Adán de Dios: muere, brutalmente separado de la vida, y se hunde en el reino de los muertos, *el Seol*, donde "ya no ven al Señor en la tierra de los vivos"; los muertos sufren la violencia, "porque el Seol no puede darte gracias, la muerte no puede alabarte; los que descienden a la fosa no pueden esperar tu fidelidad" (Is 38,11-18). Es un castigo, pero en él está latente la gracia; el hombre que se ha alejado de Dios debe morir "no sea que [en esta condición] extienda su mano y tome también del árbol de la vida . . y viva para siempre". (Gn 3,22). Israel sabe, hasta el final, que la "inmortalidad" (como la llamará el Libro de la Sabiduría) pertenece sólo a Dios y que sólo en comunión con Dios puede el hombre participar de una vida que está más allá de su muerte.1 Pablo no sólo conservará esta visión de la muerte como castigo, desarrollándola como contrapartida de la nueva comprensión cristiana de la muerte (Rom 5,12-14): extenderá esta visión penal de la muerte del hombre a toda la creación que está implicada en ella con él. La creación está sometida a esta servidumbre contra su voluntad y anhela la manifestación del Hombre nuevo que la liberará "de su esclavitud a la podredumbre" (Rm 8,19-25).

El hombre, alejado de Dios, no puede evitar descubrir, cuando llegue el momento de morir, quién es el Señor de su existencia. El hombre ha llegado al final de sus excusas, de sus intentos de "entablar un diálogo con Dios desde una posición de ocultación segura, mientras que Dios quiere estar cerca del hombre. . . . Así que Dios restaura la claridad de su rostro mediante la severidad de la muerte y el castigo. . . . Y cuando, a causa del pecado, se manifiestan los duros contornos de la finitud y el hombre se resiste a ellos, es providencia de Dios que el hombre finito se encuentre así (en la muerte) con la infinitud de Dios"(2(3) "Ahora bien, la muerte parece ser el modo que tiene Dios de poner al hombre a su disposición por la fuerza, pues el hombre muerto no puede hacer nada por sí mismo") "Allí donde el hombre se encuentra con sus límites incondicionales -la muerte- se impone el

poder incondicional de Dios"[4].

Ahora, sin embargo, el Hijo de Dios ha proclamado la vida eterna de Dios en el mundo al apuntalar, en su muerte, todas las muertes de los pecadores que mueren alejados de Dios; así, en sí mismo, da un valor totalmente nuevo a su muerte. En la muerte, el pecador es expropiado de sí mismo; objetivamente, hemos visto que esto lo pone a disposición de Dios de un modo nuevo; a su vez, esta expropiación del pecador se vuelve hacia Cristo por la autoexpropiación mucho más radical de este último. Aquí se ve claramente la relación disimétrica -que Pablo tanto subraya- entre el "todos han muerto" (en el viejo Adán) y el nuevo morir en Cristo (Rom 5,15-21). Adán no murió "por" y "en favor de" los que murieron después de él, pues en la estela de Adán todos mueren, cayendo en la no-vida, sólo por sí mismos. Cristo, en cambio, muere esencialmente "por" (*y, hiper*) todos los pecadores condenados a muerte, y así la muerte de los pecadores adquiere una relación objetiva con la muerte de Cristo, como lo expresa tan claramente el uso del dativo en las frases pertinentes: "Si morimos, morimos *para* el Señor" (Rm 14,8); porque "él murió por todos, para que los que viven ya no vivan *para* sí mismos (dativo), sino *para* aquel que por ellos murió y resucitó" (2 Co 5,15). Puesto que la muerte de Cristo es "por nosotros", surge una reciprocidad que -en un contexto algo diferente- se expresa así: "El cuerpo . . es para el Señor, y el Señor para el cuerpo". No se trata, sin embargo, de una reciprocidad entre iguales; el uno pertenece al otro: "Vuestros cuerpos son miembros de Cristo" (1 Cor 6,13.15). El hombre puede morir alejado de Dios, pero es un morir "hacia" Dios, que, en su muerte subyacente, manifiesta su vida trinitaria de un modo totalmente nuevo y sorprendente. En su muerte ha revalorizado toda muerte, ya que la suya no le fue impuesta, sino que tuvo lugar "libremente" según la voluntad del Padre (Jn 10,18); por eso es expresión de la vida divina y contiene ya en sí misma la Resurrección. Ningún rechazo por parte del hombre puede poner en tela de juicio esta reciprocidad. "Cuando Dios exige de Dios, se asegura de que Dios siempre supera al hombre, de que la gracia tiene más peso que el pecado"(5).

Es cierto que "la muerte conservará su aspecto penal hasta el fin del mundo", pues "el Hijo no ha venido a poner fin a la obra del Padre, a las medidas que ha tomado, sino a mostrar que se basan en el amor de la Trinidad"[6]. Incluso para los que son hechos justos por la muerte de Cristo, sigue siendo cierto que "vuestros cuerpos están muertos a causa del pecado" (Rm 8,10). "El aguijón de la muerte es que es un castigo.

Pero así como nuestro ser pecadores se transforma con la venida del Hijo, también se transforma el aspecto penal de la muerte". Ante la Resurrección, nos daremos cuenta "de que el Padre puede cambiar hasta el último enemigo, la muerte, en vida eterna, el castigo en la más alta recompensa, el miedo en bienaventuranza eterna. . . . Ahora casi parece como si la muerte hubiera sido inventada para dar al hombre la prueba definitiva del poder superior de Dios"[7] La muerte del hombre ya está imbricada en la muerte de Cristo, por lo que no necesita intentar morirla *por sí mismo*: "Renunciar a una muerte personal, a una muerte que hemos previsto y manipulado, es sólo la contrapartida de renunciar a una vida que nosotros mismos hemos forjado"[8]. Así, reconocer que nuestra muerte tiene relación con la muerte de Cristo es sencillamente idéntico al acto de fe en el que apartamos todo nuestro ser -vivir o morir- de nosotros mismos y lo relacionamos con la vida y la muerte de Cristo. Para el hombre que desea vivir sólo en Cristo y por Cristo, esa fe incluirá su aceptación, ahora en la vida tins (eterna), de esa muerte, aunque pasada e integrada, que aún le espera.

El Cristo del Apocalipsis aparece como Señor absoluto sobre la muerte porque ha pasado por ella: "Yo soy . . el que vive. He muerto, y he aquí que vivo por los siglos de los siglos, y tengo las llaves de la Muerte y del Hades" (Ap 1,18). En la medida en que la vida terrena del creyente lleva el sello, por anticipado, de esta vida "que estaba muerta", su vida puede calificarse de "muerta" (Col 3,3; cf. nuestro párrafo anterior). Esto es válido tanto en el plano sacramental y místico como en el plano ético y ascético. En cambio, los que no llevan este sello son calificados simplemente de "muertos" para la vida eterna (Rm 6,13; Ef 2,1; 1 Jn 5,16; "muertos mientras viven", 1 Tm 5,6). No llevan la marca de la vida -la marca de la muerte de Cristo-, el sello en la frente que les protege de la aniquilación (Ap 7:3). Por eso Pablo se esfuerza por alcanzar un "conocimiento" existencial de Cristo: quiere "conocerle a Él y el poder de su resurrección", pero debe ser "participando de sus sufrimientos": "asemejándome a él en su muerte, para alcanzar, *si* es posible, la resurrección de entre los muertos" (Flp 3,10-11).

Según Romanos, todos los hombres desde Adán comparten un destino común: mueren por alejamiento de Dios. Aunque todavía no se había dado la ley que se enfrentaba al pecador, describiendo formalmente el pecado como un alejamiento de Dios, "la muerte reinó desde Adán hasta Moisés" (Rm 5,14), porque incluso los paganos,

como Adán, ofendieron a su propia conciencia (que actúa como ley en su caso: Rm 2,14). Pero, una vez más, hay que decir que en el primer Adán no hay solidaridad interna de todos los mortales: esta solidaridad sólo se produce por la muerte única del Segundo Adán, que no es sólo un "ser vivo", sino un "espíritu vivificante", es decir, el Espíritu de Dios (1 Co 15,45), ya que "por la gracia de Dios había de gustar la muerte *por* todos" (Hb 2,9). Así pues, el primer Adán se reduce al nivel de una especie de preludio del Segundo Adán; en consecuencia, "toda la realidad de la muerte pasa al pasado. En adelante, la muerte no es más que un punto de partida fijado por Dios para que participemos de su vida"(9). Por el contrario, el amor dado por Cristo y practicado por los cristianos "nos transforma constantemente de muerte en vida"(10).

Podemos ver el "espíritu vivificador" del Segundo Adán más directamente cuando Jesús resucita a la gente de entre los muertos. Aquí no tenemos grandes esfuerzos ni luchas con Dios como en los milagros de Elías y Eliseo: a las puertas de Nairn tenemos el simple encuentro de la muerte y la vida: Jesús toca el féretro y ordena al muerto que se levante; eso es suficiente (Lc 7,14). Jesús dice que tanto la hija de Jairo como Lázaro "están durmiendo": en esta condición ya están en camino hacia él. Es una especie de concesión a la incomprensión de los discípulos cuando pasa a explicar que ese "sueño" es la "muerte" (Jn 11,14); en el pasaje crucial vuelve a hablar de la muerte física "entre paréntesis", por así decirlo: "Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque muera, vivirá" (11,25). Morir, en Juan, no es más que la ley de un amor que se manifiesta dando la vida: "Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos" (Jn 15,13), una acción totalmente libre, pero en cumplimiento de un encargo del Origen del amor, el Padre (10,18).

El contacto de Jesús con los muertos prefigura un "contacto" muy distinto que Cristo resucitado, para quien la muerte es pasado, imparte a los que viven y mueren. Este "tocar" se concreta en los sacramentos de la Iglesia, que, en su misterio-objetividad, nos configuran con el Señor vivo que murió por nosotros. Esto comienza con el bautismo, que nos arrastra, no sólo a la muerte (Rm 6,3) por la que Él ha pasado, sino también, de manera más explícita, a una participación en su morir: "Seréis bautizados con el bautismo con el que yo he sido bautizado" (Mc 10,39). Nuestro bautismo está consagrado, a modo de anticipación, por su propio bautismo en el Jordán, pero se realiza en su muerte, ese "bautismo", cuya perspectiva le causa tanta angustia (Lc

12,50). El pasaje paralelo deja claro que hemos de compartir su muerte: "El cáliz que yo beba lo beberéis vosotros" (Mc 10,39), el cáliz de la ira divina (cf. *Teo-Drama* IV, 338), que, si lo bebemos, se convierte en cáliz de salvación. Jesús da su promesa a los discípulos, pero también su propio cáliz, que será a la vez dulce y amargo. Da más: les da su propia carne y su propia sangre como "pan de camino" sacramental, pero de tal manera que recuerden que, al celebrar su Eucaristía, estarán proclamando su muerte: *mortem annuntiabitis* (1 Co 11,26). Le da al moribundo su vida eterna de resurrección, pero en la condición que le dio origen: su propia muerte. Y, finalmente, le hace partícipe de aquella unción que le marcó para siempre como Mesías moribundo: "La Iglesia antigua solía hablar en este contexto de los gestos "místicos" de Jesús, por los que configura a los suyos a su muerte y a su vida, pero era muy consciente de que la "imitación" sacramental de los sufrimientos de Jesús otorga la salvación no sólo metafórica, sino real12. Así, Agustín observó que el bautismo tiene en vista no sólo un morir místico, sino, a modo de anticipación, la muerte física.

La visita sacramental de Cristo a los moribundos tiene lugar, sin embargo, en la realidad concreta de su Iglesia; en su representante oficial, pero también, simultáneamente, en toda la comunión de los santos que es inseparable de Él. Del mismo modo que ningún sacramento es administrado por un Cristo solitario, sino sólo junto a su Iglesia (en su santidad objetiva y subjetiva), así la Iglesia está presente en la ineluctable soledad que caracteriza al moribundo. Esto se manifiesta más claramente en el corazón de la Iglesia, Madre del Señor, que "estaba allí cuando el Hijo murió" y, por tanto, "está siempre presente cuando alguien muere; no hace distinción en su amor entre el Hijo del hombre y sus hermanos. . . . La fecundidad perenne de su amor se hace sentir especialmente allí donde el moribundo teme no encontrar más el amor; allí donde, al final de su vida, se da cuenta de que ha amado demasiado poco, ha creído y esperado demasiado poco". En esos momentos es precisamente el elenco más íntimo de su vida, su consentimiento, lo que puede ayudar, "pues el moribundo no puede hacer otra cosa que dejar que las cosas sucedan, sin cuestionarlas y en total entrega". Así, el sentido de la muerte se desvela a través del desvelamiento de la vida de la Madre y del Hijo." "A partir de la muerte de su Hijo [María] sabe lo que significa morir, y por su inmediata elevación al cielo sabe lo que significa el encuentro celestial"; por eso está presente "especialmente

en el sacramento de los moribundos", para que el moribundo "no tenga que mirar sólo a la muerte y al juicio", sino que pueda mirar a la gracia concedida a la Madre y a su mediación de todas las gracias. El nuevo Adán no realiza su obra sin la nueva Eva, ya sea María o toda la comunión de los santos unidos a ella; ambos juntos "impregnan la muerte de la cualidad de la misericordia"[13]. Esto no significa que el moribundo, en su soledad, no saboree algo de la cualidad de juicio de la muerte; la muerte que tiene que morir puede ser una muerte "querida" y no una muerte "barata". Lo que significa es simplemente que esta oscuridad podrá ser una participación en la oscuridad que el Señor tuvo que soportar en su Cruz (y que también su Madre soportó como representante de todos los santos). La conclusión del Avemaría tiene un significado grande y último para todos, tanto si su muerte ha de ser dura como si ha de ser fácil.

2. El juicio único

a. Juicio universal y personal

La Biblia, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, sólo conoce un Juicio, al igual que sólo existe un Día de Yahvé o de Cristo. En este Juicio se evaluará el peso que las diversas entidades históricas tienen a los ojos de Dios. Las primeras en ser juzgadas son las naciones enemigas de Israel. Porque Dios y su justicia están de parte de Israel, lo que significa que los enemigos de Israel están equivocados. Egipto debe ser juzgado por su arrogancia y por esclavizar a Israel (Gn 15:14; Ex 3:16; 4:31; 12:12, etc.). Amalec (Ex 17:14), los amorreos (Nb 21:34), Madián (Nb 31:3) y los cananeos (Jos 8:14; 11:20, etc.) deben ser juzgados por haberse opuesto a la entrada de Israel en la Tierra Prometida. Más tarde, en la época de los Profetas, están todos los que amenazaron a Israel: todos son mencionados en oráculos de juicio (cf., por ejemplo, Amós 1-2; Jr 25,14ss; 46-51; Ez 25-32). Se les juzga como personas colectivas, a menudo (como en Ezequiel) encarnadas por su príncipe: el faraón, el rey de Tiro, el rey de Babilonia, etc.

Cuando llegamos a Amós, la imagen del "Día del Señor" cambia. Ahora la luz ya no está reservada a Israel: las tinieblas se aplicarán también a Israel. Así, la tormenta de Yahvé cae sobre Israel (Amós 2:4-6:14). Ahora Israel, tratado como persona, como el primer amado de Dios (Os 2; Jr 2,2; 11,15), puede ser comparado con otras "personas" en el Día del Juicio, por ejemplo, "tu hermana Sodoma con

sus hijas", "tu hermana mayor Samaría": éstas "no han cometido ni la mitad de tus pecados" (Ez 16,46-51; cf. Ez 23 y Mt 11,20-24). El hecho de que el pueblo de Dios, en su totalidad, aparezca aquí como persona es, en última instancia, una consecuencia de la Alianza: la alianza legal ya no se concluye con individuos (como los patriarcas), sino con el pueblo en su conjunto (Ex 15,25), que promete solemnemente cumplirla (Jos 24). Al principio, las promesas y amenazas por cumplir o infringir la ley se dirigen a todo el pueblo (Lv 26; Dt 28), del mismo modo que la cuádruple secuencia -caída, castigo, clamor a Dios, salvación- se aplica (a partir del libro de los Jueces) a todo el pueblo. Por supuesto, desde el principio hubo justos y transgresores individuales dentro de la nación, que atrajeron recompensa y castigo individuales (Onán: Gn 38:10; Nadab: Lev 10:2, y así sucesivamente, y más tarde incluso reyes que fueron castigados en su tribu: Elí: 1 Sam 3:13; David: 2 Sam 12:14; Salomón: 1 Re 11:12; Jeroboam: 14:10-12; Ajab: 21:29, etc.). Sirven de ejemplo admonitorio a todo el pueblo. En los Profetas los culpables se agrupan: están los idólatras, los opresores de los pobres, los falsos profetas; y su pecado es una carga tan pesada que sume a todo el pueblo en la calamidad. La situación es tan desastrosa que el juicio de Dios está casi a punto de abolir la Alianza (Is 9,8-10,4; Jr 4,5-31); de nada sirven los llamamientos: "Aunque Moisés y Samuel estuvieran delante de mí, mi corazón no se volvería hacia este pueblo. Quítalos de mi vista y déjalos ir. Y cuando te pregunten: '¿Adónde iremos?', les dirás: 'Así dice el Señor: "Los que están para pestilencia, a pestilencia, y los que están para espada, a espada; los que están para hambre, a hambre, y los que están para cautiverio, a cautiverio" ' ". (Jer 15:1-2).

Tras el regreso del exilio, ahora que Israel sabe que Dios está de su parte, aunque sea débil y esté rodeado de naciones hostiles, se produce un nuevo brote de oración nacionalista en busca de venganza contra sus enemigos. Quien está contra Israel está también contra Dios (Obad 21; Zac 14,9, etc.). Se clama venganza (Is 49,26; Zac 14,12; Malaquías 4,1, etc.): Dios vuelve a ser el Guerrero de los tiempos antiguos, luchando por Jerusalén contra todas las naciones (Zac 14:3), y la última matanza terminará con su derrota apocalíptica (Ez 38-39).

Al mismo tiempo, sin embargo, se produce una escisión en Israel, escisión que lo caracterizará tan ambivalentemente en tiempos de Jesús: están las almas piadosas que esperan sobrevivir al Juicio cumpliendo meticulosamente la Ley, y están los otros, los "pecadores", a los que se refieren continuamente los salmos posteriores. El Juicio

los separará unos de otros (Is 65,11-14, etc.). Por tanto, ya en el Antiguo Testamento, el Juicio del mundo -que siempre implicaba un juicio personal- es cada vez más individualizado; el juicio "se dirige individualmente a cada persona"[1]; cada persona debe valerse por sí misma; la intercesión es inútil. Ni siquiera el "Hijo del Hombre" de Enoch puede interceder por los pecadores, pues Dios los ahuyenta y "los entrega a los ángeles del castigo, vengándose de ellos por haber maltratado a sus hijos y elegidos" (*Enoch etíope* 69, 9s.). Cada acto individual cuenta y se coloca en la balanza. Pero también es posible que se tenga en cuenta la obra de toda una vida.[2] Teniendo esto en cuenta, podemos ver por qué en el Nuevo Testamento -a pesar de la situación totalmente nueva que ha traído consigo la redención del mundo por medio de Cristo- los Evangelios y las Epístolas siguen insistiendo implacablemente en que seremos "juzgados por nuestras obras" (cf., por ejemplo, Mt 25,14ss; 25,31ss; Rom 2,5ss; 14,10-12; 2 Cor 5,10; Jn 5,27ss).

Esto significa que, según toda la Biblia, para la que sólo hay un Juicio, el juicio *general* ("Ante él serán reunidas todas las naciones" Mt 25,32) será también un juicio absolutamente personal y *particular*. Es posible que se experimente una cierta tensión entre estos dos aspectos, de modo que la gente intente imaginar que los buenos y los malos se mantienen en "habitaciones" y "estados" separados mientras esperan el juicio de acuñación; pero esto no puede alterar el hecho de que va a haber un único Juicio. Una teología que siga la revelación bíblica no puede hablar, por tanto, de dos juicios distintos, poniendo en última instancia "todo el énfasis en el juicio particular" de cada persona después de su muerte y considerando el "Juicio Final como la mera ratificación pública de estos veredictos particulares ante todo el mundo"[3]. Ambos aspectos "están estrechamente relacionados. Orígenes tiene razón, sin duda, cuando, basándose en Lucas 17:24 ("Como el relámpago que ilumina el cielo de parte a parte, así será el Hijo del hombre en su día"), ve la parusía de Cristo como "una revelación de su divinidad" de tal manera que "no sólo ninguno de los justos, sino tampoco ningún pecador dejará de reconocer la verdadera naturaleza de Cristo". El lugar de esta revelación, dice, no puede establecerse. Pero si nos es posible experimentar, en la fe, los comienzos de esta iluminación, cuánto más perfecta será cuando Cristo "se revele a todos, buenos y malos, creyentes e incrédulos, no sólo a la fe y a los que buscan diligentemente, sino por la manifestación de su divinidad. Cuando se reúna en su gloria estará en todas partes: estará en todo

lugar ante los ojos de todos; todos estarán en todas partes ante su rostro"[5] Otros Padres de la Iglesia, hasta Agustín inclusive,(6) como ya hemos visto, pueden hablar en términos parecidos.

El dato bíblico más importante es que el único Juicio de todos y cada uno sólo puede tener lugar "al final". Esto aparece claramente (después de mucha vaguedad original sobre el tiempo del "Día del Señor")[7] hacia la conclusión del Antiguo Testamento y, preeminentemente, en el Nuevo. No se reflexiona sobre si éste es el "fin" para el individuo o para la historia humana en general. La consideración primordial es, más bien, que todo el contenido del juicio del individuo (el juicio "particular" o -mejor- "personal") se transfiere al juicio general que se ha de procesar[8]. La teología de los primeros siglos cristianos se aferró a este hecho básico, incluso mientras reflexionaba sobre el llamado estado "intermedio" entre la muerte y el Juicio (Final). Las "antesalas" temporales del judaísmo tardío fueron un buen medio para resolver esta cuestión: en la mayoría de los casos se pensaba que estaban situadas en el Seol; en épocas aún más tardías se imaginaba que estaban divididas en zonas separadas para los buenos y los malos.[9] Cuando Orígenes dice que "el alma que parte de esta vida es tratada (*dispensabitur*) según sus merecimientos",[10] no está hablando aquí en el contexto del juicio. En el Juicio Final todas las obras serán examinadas con el mayor detalle(11). Los grandes Padres griegos se inclinan mucho por presentar el Juicio Final como un asunto estrictamente personal, por ejemplo, Gregorio Nacianceno[12] y, en particular, Crisóstomo: Si nuestras obras nos condenan, nadie, "ni padre, ni hijo, ni amigo, por venerable que sea, podrá venir en tu ayuda"[13]. Subrayan el elemento del juicio que ya hemos encontrado: son nuestras obras, y no Cristo, las que nos condenan.

b. Resurrección y exaltación

La escatología judía de la época de Jesús y anterior es extremadamente variada y contiene contradicciones patentes. Sin embargo, en sus teorías sobre las últimas cosas hay dos conceptos destacados que tendrán una importancia decisiva en el desarrollo de la escatología cristiana, a pesar de que son mutuamente opuestos. En primer lugar está la expectativa de una resurrección parcial o general de los muertos al final del mundo, como preludio del juicio; y en segundo lugar está la idea de que ciertas almas privilegiadas -primero los mártires y más tarde los justos en general- serán elevadas (o

transportadas) a la presencia directa de Dios inmediatamente después de la muerte. La doctrina de la resurrección piensa en términos históricos horizontales; la doctrina de la elevación piensa verticalmente, lo que significa que la expectativa típicamente judía del futuro puede desvanecerse en el fondo.

1. El Jesús muerto se manifestó vivo y con presencia física al tercer día; en la medida en que esta reaparición de Jesús se entendía en las categorías de la resurrección "de entre los muertos",(14) él era la prueba viviente de la doctrina de la "resurrección de entre los muertos";15 en principio había iniciado el fin de los tiempos. Al principio era posible sacar de ello las más variadas conclusiones. Algunos decían que significaba que nosotros mismos no moriremos. En el caso de los corintios de inclinación gnóstica, basándose en ciertas afirmaciones de Pablo, por ejemplo, que ya hemos muerto con Cristo en el bautismo y de alguna manera hemos resucitado con él, podía significar que ya hemos resucitado. O, dado que algunos miembros de la comunidad ya habían muerto, significaba que los muertos serían los primeros en resucitar, yendo con los vivos al encuentro de Cristo que vuelve (1 Ts 4,13ss; también 1 Co 15, donde, si bien se atribuye la mortalidad a todos los hijos del primer Adán, algunos de los que aún viven serán "transformados" junto a los que resuciten de entre los muertos: v. 52).

Al dejar que se desvaneciera esta esperanza un tanto ingenua de vivir el final, se pudo abandonar inconscientemente algo que era esencial en esta primera esperanza: a saber, que la resurrección de Jesús ha hecho del futuro una realidad presente. Juan se aferrará a ello, como cuando, en su Evangelio, Jesús contrarresta la expectativa de Marta sobre la resurrección futura llamando la atención sobre la realidad presente encarnada en sí mismo (Jn 11,24-26),(16) Esto se confirma desde una perspectiva bastante diferente en la descripción que hace Mateo de un número indefinido de "santos que habían dormido" y que resucitan junto con Jesús (Mt 27,52-53); la mayoría de los teólogos suponen que estos santos también fueron recibidos en el cielo junto con Jesús.17 Ahora bien, ya hemos subrayado en otro lugar que la resurrección de Jesús tuvo lugar en verdad al fin del mundo, puesto que Él ha expiado tanto a los que vendrán después de Él en el tiempo como a los que fueron antes de Él y contemporáneos con Él (*Teo-Drama* III, 110): por consiguiente, debemos decir al menos lo mismo de los que resucitaron junto con Él.18 Sin embargo, también hay que tener presente la "primera resurrección" de los que en el

Apocalipsis (20:4, 6) murieron como mártires y "viven y reinan con Cristo"; aquí no se sugiere que esta resurrección sea meramente espiritual.

2. También se habla de la resurrección de Cristo como de una "exaltación" (Flp 2,9; Hch 2,33; hay un doble sentido joánico en Jn 3,14; 8,28; cf. expresiones afines en Rom 1,4; Ef 4,10). Se trata de un concepto del Antiguo Testamento; inicialmente se aplica a Dios (que, en sí mismo, es el Altísimo, pero es "exaltado" por la alabanza de la congregación), luego al Siervo Sufriente (Is 53:10-12) y al Rey, que es "exaltado" por Dios, a aquellos cuya sangre se derrama en el martirio y, finalmente, a los piadosos en general. Cuando se relaciona con el mundo de las ideas escatológicas, implica que el así "exaltado" es preservado del Seol y colocado directamente en la esfera de Dios. Hay una cierta interacción entre esto y la idea de que el piadoso puede ser "transportado" a la presencia de Dios, como se predica de Enoc y Elías. Puede ser que ciertos pasajes de los Salmos (49:15; 73:23-28) atestigüen el amanecer de una expectativa de que el creyente será elevado de la muerte a la esfera eterna de la vida divina. En la diáspora encontramos la influencia de las ideas helenísticas sobre la inmortalidad (Filón). También se ha demostrado[19] que los escritos apócrifos palestinos, aunque de forma muy diferente, suponen que los fieles son puestos en la presencia divina inmediatamente después de la muerte. En varios pasajes del *Enoch etíope* se habla de la "morada de los justos en el cielo", aunque (en el cap. 50) esta creencia atraviesa una idea diferente, a saber, que el Seol es la morada de los muertos. En general, la idea dominante en el período tardío es que los justos moran en el cielo hasta el acto final;[20] hay aquí claramente una conexión con la figura de Enoc, que fue "transportado" a Dios. La creencia en una resurrección (del Seol) ocurre esporádicamente (cap. 51, 1-2), y en el capítulo 102, 4-103, hay alguna reflexión sobre el "estado intermedio". En los últimos escritos del siglo I d.C. (el libro pseudofilónico sobre antigüedades bíblicas, el Cuarto Libro de Esdras y, basado en este último, el *Apocalipsis sirio de Baruc*), encontramos una mezcla de ideas sobre la resurrección, nociones de "salas de espera" para los que se encuentran en un estado transitorio, así como la creencia de que las almas de los justos están con Dios. Los rabinos reflexionan sobre la perspectiva de la retribución individual tras la muerte; creen que los justos morarán en el paraíso (*gan eden*), que puede considerarse la primera fase del "eón venidero", que posteriormente se extenderá por todo el mundo. El Seol se equipara

cada vez más con la Gehenna, el lugar preliminar de castigo que conduce a la condenación final.

Sólo hemos dado una indicación superficial de la multiplicidad de ideas escatológicas vigentes en la época, pero ya quedará claro hasta qué punto es difícil decir hasta qué punto el Nuevo Testamento (Pablo en particular, pero también Juan) utiliza tales categorías para expresar una escatología que cambia radicalmente por el hecho de la Resurrección de Cristo.

Todo el interés de Pablo se concentra en la esperanza de una resurrección corporal junto con Cristo, sobre la base de una participación en su sufrimiento y muerte (Flp 3:10-11). Aquí insiste por igual en dos verdades interrelacionadas. En primer lugar, nuestra configuración con Cristo ("ser hechos semejantes a Cristo") excluye un estado incorpóreo -como sostenían ciertos gnósticos; "*soma*" es la palabra central en 1 Corintios 15 en su discusión con los corintios (que sin duda estaban entretenidos en alguna forma de gnosticismo primitivo), tanto si este *soma* es "psíquico" como "neumático".[21] En segundo lugar, esta configuración con el Resucitado ha de tener lugar a su regreso, que es en el futuro, tanto si el cristiano ha muerto como si sigue vivo en ese momento (1 Ts 4:14-18; 1 Co 15:51-52). La persistente expectativa del regreso inminente de Cristo -a pesar de que siguen produciéndose muertes entre los creyentes- acerca tanto estas dos realidades que la idea de un "estado intermedio" resulta prácticamente superflua. Hay una perspectiva diferente en Filipenses 1:21-26, donde Pablo dice que preferiría morir y estar con Cristo, pero esto simplemente pone de manifiesto un tema subsidiario de su pensamiento, a saber, que los que mueren son también aquellos *por los que* Cristo ha muerto (Rom 14:7-9; 1 Ts 5:10; 4:14) y que, por tanto, están "muertos en Cristo" (1 Ts 4:16; cf. 1 Co 15:18), y "ni la muerte, ni la vida, . . podrá separarnos del amor de Dios en Cristo Jesús" (Rom 8, 38-39). Estén "despiertos o dormidos", "viven con él" (1 Ts 5,10).[22]

La perspectiva se simplifica en Juan, continuando la línea que hemos encontrado en Pablo. Todo lo esencial se concentra en dos pronunciamientos de Jesús: "El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo le resucitaré en el último día" (6,54), y "Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque muera, vivirá, y el que vive y cree en mí no morirá jamás" (11,25-26). Ambos pasajes suponen que hay quienes morirán en el tiempo-mundo intermedio, pero se les asegura que, no obstante, poseen la vida eterna, lo que significa que al final del tiempo-mundo resucitarán junto con Jesús

donde Él, el Señor exaltado, ya está. Si seguimos el pensamiento de Juan, vemos la muerte y la resurrección de Jesús, es decir, su exaltación, como el hecho y la prueba inseparables del amor eterno de Dios; por consiguiente, el hombre que ha muerto en la fe ya vive en el Señor resucitado, y si habrá un "estado intermedio" entre su muerte y su resurrección "en el último día" es una cuestión abierta, y no de gran importancia.[23]

Para Juan, la muerte física es un fenómeno casi obsoleto, puesto que el creyente ya vive en el Señor, que es la resurrección. Para Pablo es un acontecimiento que se interpone entre el creyente en su estado "exaltado" (1 Ts 4,17) y la esperada unión con el Señor. Por supuesto, al multiplicarse la muerte entre los creyentes (1 Cor 15,42-50), resulta ser la suerte "normal" de los descendientes "psíquicos" de Adán; pero en 1 Corintios se insiste menos en la "resurrección" que en la *transformación* del cuerpo psíquico en cuerpo pneumático: "la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios, ni lo perecedero hereda lo incorruptible. . es necesario que esta naturaleza mortal se revista de inmortalidad" (15:50, 53). Sin embargo, esta "inmortalidad" se concibe en términos corporales (¡15:35!).

c. Aferrarse al Juicio Único

La teología, al perseguir una elaboración cada vez más sistemática de la doctrina de un "estado intermedio", se ha visto obligada a plantear dos juicios: el hombre se enfrenta a un juicio particular inmediatamente después de la muerte y a un juicio general al final del mundo. Sin embargo, desde el punto de vista bíblico y especulativo, tal doble juicio -si es que aquí se propone seriamente un "juicio"- es inaceptable.

Ya hemos establecido que en términos bíblicos el único juicio, en Pablo y en los Sinópticos, es exclusivamente un juicio individual. (Hay que señalar que el Nuevo Testamento conserva una gran riqueza de imágenes del Antiguo Testamento a este respecto). Esto no se ve afectado en absoluto por la perspectiva social del juicio (es decir, el amor activo al prójimo es el criterio de nuestro amor a Cristo). Las "obras" según las cuales, a juicio de Pablo, será juzgado "cada individuo" no son otra cosa que las consecuencias prácticas de su fe operante como amor. Este juicio personal, sin embargo, sólo puede tener lugar después de la muerte del individuo: "Las soluciones de compromiso ofrecidas por el pensamiento judaico y cristiano primitivo (recompensas y castigos "preliminares" en el otro mundo) ya no son

posibles desde la Definición[2] dada por Benedicto XII en 1336, que afirma que, desde la Resurrección de Cristo, las almas de los difuntos, tras su muerte y la purgación pertinente, alcanzan la visión directa de Dios en el cielo "antes de reasumir sus cuerpos y antes del juicio general". Tendremos que volver sobre la purgación aquí mencionada, el purgatorio, e interpretarla como un aspecto del carácter personal del juicio. Por el momento, es instructivo observar que Pablo ve este fuego que juzga al individuo en el contexto del único Juicio final: una vez que un hombre ha sido juzgado aquí, no puede ser juzgado por segunda vez (1 Co 3:12-15). Así pues, el Juicio final tiene lugar después de la muerte del individuo, lo que significa que, como muy bien dice Karl Rahner, tiene lugar "a lo largo de la historia temporal del mundo" y, por tanto, coincide "con la suma de los juicios particulares sufridos por los individuos"[3]. En la medida en que el individuo tiene que entrar en su juicio particular, que forma parte del juicio del mundo, se le exigen actos de fe, a saber, esperanza y temor. Éstos no se plantearían en el caso de un juicio final separado del juicio particular. Si a pesar de todo se quisiera mantener la noción de un juicio final sobre la historia del mundo que estuviera separado de la suma de los juicios personales, sólo podría ser para mostrar la justicia de todos los caminos ocultos de Dios en la historia del mundo y para situar a todos los individuos en el organismo último del reino de Dios perfeccionado. (También contradiría todas las representaciones de la historia en el Antiguo y Nuevo Testamento, que son siempre de tono parenético-hortatorio). Sin duda, esta "reunión del todo es también un acto realizado sobre él, y en esa medida es la disposición [*Gericht]* final, general", pero sólo "sirve para situar al individuo en el todo y darle su lugar adecuado en él"(4). Disposición [*Gericht*] en este sentido no es, sin embargo, juicio [*Gericht]*. La disposición comienza esencialmente con la exaltación del Hijo y tiene como meta la perfección del Cuerpo místico (Ef 4,8-16).

Lo anterior es completamente independiente de la controversia sobre si y cómo (en un supuesto estado intermedio) se puede concebir un alma sin cuerpo y, si se debe suponer tal estado, en qué "momento" se reúne el alma con su cuerpo. No nos ocuparemos aquí de estas cuestiones. En cualquier caso, son en última instancia insolubles en una *theologia viatorum*, ya que ésta no puede imaginar que el estado de los que han muerto en Cristo esté por encima del tiempo, mientras que la historia terrenal del mundo continúa perdurando. Lo más que podemos decir es que es difícil imaginar una *communio sanctorum*

compuesta por almas encarnadas y desencarnadas. Tenemos a Cristo y a los que resucitaron con él a su muerte, luego a María y -como muchos creen- a Juan, el discípulo amado[5]; pero entonces, ¿por qué no a los demás apóstoles? ¿Y qué hay de los santos que han experimentado la "primera resurrección" y reinan con Cristo (Ap 20,4-5)? Por un lado, habría una gran compañía de los que han resucitado "anticipadamente", mientras que, por otro, estarían todos los que tienen que esperar hasta el "fin del mundo" para reunirse con sus cuerpos. Es difícil dar sentido a esta idea. De hecho, otro tema atraviesa esta idea, a saber, que el Señor resucitado corporalmente, precisamente a través de su exaltación y como expresión de su glorificación, ha concedido libertad y espacio para que sus miembros que permanecen en la tierra continúen su camino hacia la perfección. (¿Por qué no habría de aplicarse esto, por analogía, a los demás santos resucitados?) De este modo se estaría enriqueciendo en su perfección corporal con la perfección sucesiva de sus miembros. Sin embargo, nuestra ignorancia del supertiempo celestial (que ni siquiera tiene por qué verse afectado internamente por el fin del tiempo-mundo cronológico) nos impide coordinar satisfactoriamente los dos niveles.

Nos debe bastar con aceptar la respuesta soberana de Jesús a los saduceos, cuando invita a los que dudan de la resurrección a considerar el poder del Dios vivo, que es "el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, no un Dios de muertos, sino de vivos", y que tiene consigo a estos vivos, tanto encarnados y "resucitados de entre los muertos" como disipados (pues "son como los ángeles de Dios": Mt 22,29-32). Pablo hablará de un "cuerpo espiritual" (1 Co 15,44) que será dado por Dios (v. 38), desplegándose a partir de la muerte del cuerpo corruptible como una planta que se desarrolla a partir de su semilla. Algunos han considerado que se trata de una imagen engañosa, como si el primer Adán "sensual" (*choikos*) de abajo fuera tan opuesto al Segundo Adán vivificante "del cielo" que el cuerpo mortal y terrenal no pudiera guardar relación posible con el "cuerpo espiritual"; pero esto queda refutado por el dogma paulino central de que fue este mismo Adán celestial quien adoptó nuestra carne mortal, transfigurándola en su Resurrección.

Si intentamos responder a la pregunta "¿Cuándo tiene lugar la resurrección?", podemos remitirnos de nuevo a la respuesta de Jesús a la pregunta de los saduceos: No se plantea ningún hiato temporal entre estar con el Dios vivo y la resurrección. En la perspectiva de la Antigua Alianza, el momento de la "resurrección" (primero una

resurrección de la nación en su conjunto: Ezequiel 38, que más tarde lleva a la conclusión de que el individuo también experimentará la resurrección) coincide con el advenimiento del Mesías a su reino terrenal. Cuando es necesario, los cristianos aplican este marco judío al momento del regreso de Cristo. ¿Tienen razón al hacerlo? Porque el Mesías, que se llama a sí mismo la Resurrección y la Vida, ya ha aparecido en la historia y, al morir, ha llegado al fin del mundo. No sólo eso: la resurrección de los muertos, o su glorificación en Dios, ya ha comenzado con su Resurrección y la de los que resucitaron junto con él. Y si, como hemos demostrado, el único Juicio puede y debe tener lugar "a lo largo" de la historia terrena, es difícil ver por qué no puede decirse lo mismo de la resurrección, sobre todo si tenemos presente Mateo 27, 51-53.

El Juicio Final puede ser considerado como el *summa summarum* de todos los juicios particulares, pero no en el sentido de que cada individuo se avergonzará en presencia de todos los demás; porque la profunda vergüenza del pecador ante Dios es algo entre él y Dios solamente, como mostraremos. La suma total de los juicios, por tanto, sólo puede presentarse a quienes han pasado por el juicio particular y han desechado todo lo relacionado con la envidia, o *schadenfreude*, y ahora ven el mundo y su propia historia a través de los ojos de Dios.

d. El Juicio Único y la Purificación

Lo que la teología católica denomina purificación de ultratumba debe considerarse como un aspecto del Juicio(1), lo que es tanto más fácil de admitir si es cierto lo que acabamos de decir, a saber, que sólo puede haber un único Juicio que incluya y abarque todos los juicios individuales (que, sin embargo, para el individuo son siempre de carácter escatológico). Dicho esto, podemos estar totalmente de acuerdo con J. Gnilka cuando interpreta el célebre pasaje de Pablo sobre el fuego de Dios, que pone a prueba todo "edificio" -salvando el edificio bien construido, consumiendo el mal construido, y permitiendo al hombre "escapar pero como por el fuego" (1 Co 3,10-15)- en términos del Señor que viene a juzgar, y quiere ver en este fuego (siguiendo Is 66,15-16) una metáfora de la majestad de Dios cuando se revela a sí mismo "la naturaleza inaccesible del Todopoderoso".2 Del mismo modo, podemos estar de acuerdo con J. Ratzinger cuando afirma que "Cristo Juez es el *eschatos*, lo que significa que es imposible distinguir entre el Juez del Último Día y aquel que nos juzga después de nuestra muerte. Al entrar en el ámbito

de su realidad manifiesta, el hombre entra en su destino último y, por tanto, es arrastrado al fuego escatológico. El "momento" transformador de este encuentro está más allá del cálculo terrenal del tiempo"(3).

Según Orígenes, es Dios quien se hace fuego purificador4; en Jesucristo, se sitúa en el torrente de fuego con su espada flamígera, "para bautizar en este torrente a todos los que, destinados al paraíso después de la muerte, necesitan aún purificarse"5. Ambrosio sigue a Orígenes: "Los resucitados que deseen volver al paraíso deben afrontar una prueba de fuego"; deben someterse al bautismo de fuego anunciado por Juan; deben pasar la espada ardiente del ángel a la entrada del paraíso. Sólo los pecadores, sin embargo, serán tocados por ella.(6) 7Agustín, en un comentario sobre este pasaje de San Pablo, dice que el pecador será "salvado como por el fuego", pero "lo que ha poseído por las seducciones del amor lo perderá ahora por el dolor ardiente".

La doctrina del purgatorio tiene una historia muy complicada, desde sus orígenes judíos (y en la época posterior a Cristo se atribuye a veces a la "Gehena" una función purificadora), pasando por la primitiva intercesión cristiana por los muertos, las numerosas visiones patrísticas tardías (Gregorio Magno) y medievales (Bede, San Patricio) que asocian demasiado estrechamente el purgatorio con los terrores del infierno, hasta su forma definitiva a finales del siglo XII. No es necesario profundizar en ella8, pero indicaremos algunos rasgos característicos. En primer lugar está la prolongación temporal del Juicio Final, permitiendo que el fuego paulino de la prueba (como purgatorio) haga su trabajo.(910) Luego está la suposición de dos fuegos: uno que purifica a los individuos antes del Juicio, y un fuego de juicio que devorará el mundo y la escoria que aún permanece en los justos.Luego tenemos un énfasis creciente en la comunión de los santos, no sólo entre el cielo y la tierra, sino también con los que están actualmente en el purgatorio.11 Por último, se especula hasta qué punto los purificados, que por supuesto ya no son capaces de decidir libremente, pueden sin embargo entregarse a la purificación dolorosa con una "cierta libertad limitada de la voluntad",(12) ya que comprenden que no hay otro medio de conducirlos a Dios.

El fuego es "un rasgo esencial del Dios uno y trino, que no puede soportar nada impuro, sino que debe devorarlo" (cf. Hb 11, 29)13. Sin embargo, desde el principio, el Hijo se ha expuesto, por amor, a este fuego: "En su grito de abandono en la Cruz, se deja consumir por el fuego de su Padre, porque ha reunido en sí todo lo que le impide

participar activamente en la combustión de este fuego. Así, en la pasividad, se convierte en combustible del fuego. En el purgatorio nos hace ser combustible del fuego que le consume. . . . Desatando este fuego sobre nosotros, él es el primero en sumergirse en él", de modo que "soy arrastrado a su fuego, que es un fuego de amor"(14). (15). Hablando con propiedad, por tanto, el purgatorio nace el Sábado Santo, cuando el Hijo atraviesa el "infierno", introduciendo la clemencia de la misericordia en la condición de los que están justamente perdidosEl purgatorio "tiene su origen en la Cruz. El Padre se sirve del fruto de la Cruz para atemperar la justicia divina, que mantenía cautivos a los pecadores, con una nueva misericordia. Desde la Cruz, la esperanza desciende a los infiernos; desde la Cruz, se desencadena un fuego en el que se entremezclan la justicia y la misericordia. Con la llegada del Señor allí, los poderes de los infiernos, de la muerte y del mal son expulsados, por así decir, a los últimos rincones del infierno, y la cadena del diablo se acorta. El purgatorio se levanta como bajo los pies del Señor, que trae consuelo a este lugar de desesperanza, fuego a este lugar de hielo"(16). Según Pablo, es este fuego el que pone a prueba la obra de la vida de un hombre para ver si está construida sobre el fundamento de Cristo; así, el fuego de la prueba es uno con el fundamento.17 La severa rectitud de esta prueba es una obra de amor;18 es tan objetiva que el proceso de transformación puede comenzar con miedo19 y resistencia.20

"El día del Señor lo revelará" (1 Co 3,13); "no el día en que, muertos, vayamos al Señor, sino el día en que el Señor vendrá. Es su día porque ha muerto por nosotros, porque su fuego es fruto de su Sábado Santo, porque pensaba comenzar con nosotros una vez que hubiéramos llegado al fin de nosotros mismos"21 De ahí que la prueba sea algo que tiene lugar sólo entre Él y el individuo; todas las obras humanas se concentran ahora en el Señor: "Todo lo que hicisteis -o no hicisteis- a uno de éstos, a mí me lo hicisteis -o no me lo hicisteis-" (Mt 25,40.45). El purgatorio "se vive en total aislamiento";(22) el alma está "esencialmente aislada en una especie de 'encierro solitario', enteramente ocupada en la relación de Dios con ella";23 "los semejantes no desempeñan papel alguno en todo este proceso; no existen y, por tanto, no hay necesidad de comunicación, ni deseo de saber cómo les va en esta condición".24 25 El alma está "totalmente preocupada, no es susceptible de distracción alguna". "Por un momento se suspende la comunión de los santos. Llegado el momento de la prueba, es imposible recurrir a lo que otros han hecho, dejarse

llevar por ellos. Cada uno permanece aislado. . . . Aunque esto no significa que las oraciones por los difuntos del purgatorio sean ineficaces"[26] "El alma sólo se ve a sí misma en el espejo [del Señor]. . . . El que se purifica no ve en absoluto a su prójimo ni sus faltas. Está totalmente ocupado con Dios y consigo mismo. Sólo ve a su hermano después de haber sido tan purificado por el amor del Señor, que puede mirarlo con los ojos del Señor"[27] "En el momento en que mi prójimo es exclusivamente el Señor, no tengo otro. Sólo al final, antes de entrar en el cielo, el Señor mismo me devuelve a mi prójimo, porque ahora puedo encontrarme con él como lo hace el Señor y como Dios lo ama"[(28)"(29)]) Por el momento "la única necesidad es estar cara a cara con el Señor y responderleEs evidente que este descenso del "uno" impersonal al ser personal es el auténtico punto de partida de una comunidad nueva, auténtica y definitiva.

El hombre se presenta ante Dios objetivado en la obra de su vida. Este es el "material de prueba"; "en la obra que se expone a la vista, desnuda, la confesión de uno ya está hecha; habla por sí misma. Cualquier luz que la propia persona quiera arrojar sobre ella, cualquier comentario que quiera hacer, es demasiado tarde. Su confesión ya está objetivada en sus obras"(30): "El amor del hombre por el Señor ya ha tomado la forma de su obra, y el amor del Señor por el hombre ha tomado la forma del fuego"[(31)]: la obra del hombre encarna "los pensamientos y las intenciones del corazón" (Hb 4,12), "no sólo los de la hora de su muerte, sino los de toda su vida".[32] "Todos los pecados" de esta vida "están íntimamente relacionados entre sí".[(33)] Así es posible "evaluar la diferencia entre lo que fue y lo que podría haber sido".[34] En esta experiencia el hombre se encuentra indefenso y despojado: está "por primera vez desnudo ante el Señor" y se da cuenta de que el Señor "siempre lo ha visto desnudo".[(35)] Esta mirada es ahora lo único que importa. Lo importante no es cómo amo al Señor, sino "cómo quiere ser amado"[36].

Este gran cambio o conversión rige todo el proceso. "Nuestra visión media del pecado en la tierra es antropocéntrica". "Estoy acostumbrado a modelar y ordenar mis acciones según mis propios puntos de vista. Ahora esto tiene que terminar"[37] "Mi pecado ya no es simplemente "contrario" a Dios, ahora es "absolutamente contradictorio; el pecado es lo que está radical y absolutamente excluido de la presencia de Dios"[(38)] "De golpe estoy en presencia de una autoridad absoluta, a merced del único poder gobernante. No se trata de obediencia (que sería algo dentro de mi propia capacidad):

Sencillamente, caigo postrado bajo la influencia de ese poder"(39) "El conocimiento de uno mismo se vuelve poco fiable, puesto que toda valoración ha pasado a Dios"40 Ante la radiante evidencia de Dios, el hombre dice Sí, pero "no es el Sí de la perspicacia; es la entrega de mi vista a la forma en que Dios ve las cosas"(41) La visión de Dios sobre las cosas es inmutable, y también lo es el proceso que ha de llevarse a cabo en mí. Aunque sé que Él es "inmutable", mi "conocimiento en sí no está en mí, sino en el Señor"42. Esta perspicacia "crea una preparación -por así decirlo- artificial, que con el tiempo debe convertirse en espontánea"43.

Debe producirse un cambio de polaridad: "No he de avergonzarme dentro de mi propio estado pecaminoso: antes bien, he de experimentar mi impureza dentro de la pureza de Dios"(44). "El purgatorio tiene, por así decirlo, una gran estratagema. ...: el yo se desintegra de tal modo que el Tú va adquiriendo contornos"; lo que nace es "una esperanza" (que "reside totalmente en el Señor") "que es el fin de mi conocer mejor y el comienzo de mi entrega"45 "Tengo que ser extraído del 'ser conmigo mismo' para que mi yo pueda 'situarse' en Dios"46 "En la medida en que el yo es el poseedor de esta materia", es lo que "hay que quemar. Mi yo, destruido en el purgatorio, me será devuelto por Dios: será un nuevo yo, un yo en Dios"47 Es el "holocausto" que, en la Antigua Alianza, era una insinuación del "fuego de Dios" y ahora, como el yo, se consume en el altar.(49 48) El Verbo de Dios, habiéndose acomodado a nosotros en nuestra vida, ahora nos acomoda a sí mismo en la muerte;el Verbo de Dios "corta, divide, distingue, inerrante, implacable, hasta la división del alma y del espíritu, de las articulaciones y de los tuétanos (Hb 4,12). Hasta ahora el hombre pensaba que, en su vida espiritual más íntima, era una unidad dueña de sí misma, que elegía y distinguía constantemente, que aceptaba y rechazaba, según un sistema de discriminación que implicaba declaraciones responsables por su parte. Ahora, sin embargo, ve que la Palabra de Dios penetra en este mismo punto, dividiendo y revelando profundas fisuras, justo allí donde él pensaba que su estructura más íntima era sólida y firme. . . . Los verdaderos límites van en una dirección muy diferente. Parte de lo que mantenía como verdad resulta ser mentira, y parte de lo que había rechazado contiene la cuestión central"50 Finalmente llega a "una especie de colapso en el que, de una vez por todas, se despide de sí mismo"51 "No sólo ya no puedo cargar con mi propio pecado: No puedo cargar con mi propio yo. Sólo me queda un deseo: liberarme de

mí mismo. Estoy dispuesto a pagar *cualquier* precio"(52).

Sin embargo, no puedo controlar este proceso. No puedo registrar ningún "progreso",53 no puedo evaluar cuánto tiempo va a durar;54 me parece estar "trabajando" sin cesar en el mismo punto sin llegar más lejos.55 Objetivamente, es un "sufrimiento temporal" (como el del siervo deudor que es entregado a los verdugos hasta que haya pagado el último céntimo: Mt 18,34),56 pero la duración del purgatorio -que puede variar mucho(57)- es una cuestión oculta reservada al Señor. Sí contiene un elemento de castigo, que se manifiesta en la vergüenza y el despojo:58 "El fuego es en realidad la conciencia cada vez mayor de la vergüenza";59 significa que uno "tiene que prescindir de todo aparato";60 no hay lugar para concesiones de ningún tipo. "Ahora veo que todo mi sistema va a explotar. A nadie le interesa examinarlo y no me dan tiempo para aclimatarme. Se me trata perentoriamente, y la primera tarea que se me impone es la más angustiosa de todas"61. No se trata de un proceso de educación, pues ello requeriría cierta cooperación por mi parte(62). De todos modos, hay una cierta "libertad inicial" -como los grandes escolásticos tenían razón en insistir- y es posible "consentir en ser sometido al procedimiento recuperador de Dios". Es como quien da su consentimiento para someterse a una operación: "Una vez que la operación ha comenzado y el cirujano está trabajando, nadie tiene en cuenta las protestas que yo pueda hacer"(63).

Puesto que toda valoración pertenece al Señor, el objetivo de todo el procedimiento es que yo capte y reconozca su prerrogativa absoluta, que es la prerrogativa de su amor. Los dolores implicados apuntan directamente a su Cruz, y a partir de ellos 1 leo sus sufrimientos. "Videbunt in quern transfixerunt" (Jn 19,37; Ap 1,7): "¡Cuánto habrá sufrido, si puede repartir semejante castigo!". Mi castigo me enseña a reconocer el pecado "por el que Él aceptó el sufrimiento supremo"6465. En todo este proceso, "paradójicamente, camino con el Señor hacia la Cruz y me uno a Él en la carga del pecado: pero este pecado es el mío propio, absolutamente personal y personalmente experimentado"(). Característica del purgatorio es esta visión de la Cruz: a partir de la experiencia del propio pecado se adquieren ojos para ver lo que el Señor ha hecho en la Cruz: *Él* ha cargado con *mi* pecado"65 "Así me siento caminar hacia el punto en el que amor y castigo forman una única unidad";66 pero esta unidad no reside en mí: su origen está en la relación trinitaria entre Padre e Hijo. Moisés tuvo que permanecer inmóvil ante la Zarza Ardiente: "Sólo

después del Sábado Santo del Hijo fue posible que alguien se confiara al fuego de Dios y se sumergiera en Dios. Se trata de un misterio trinitario",[67] por el que el Padre da permiso al Hijo para que se deje consumir en el fuego divino por el pecado de los hombres. El Hijo "es el mismo fuego que ha venido a arrojar sobre la tierra, pero entre el cielo y la tierra este fuego ha sufrido la transformación en sufrimiento". "Porque él mismo es enteramente puro y no hay nada en él que se consuma, toma al mundo en sí mismo como su combustible y lo consume en sí mismo. . sufriendo a causa de cada uno de nosotros"[68].

El purgatorio termina en el punto preciso en el que el hombre, mirando a la Cruz, comienza a darse cuenta de la magnitud del pecado del mundo, que en alguna parte contiene su propio pecado. Habría merecido un castigo mucho mayor. En el momento en que clamo por este "más", se acerca el final del purgatorio"[69]. "Cuando la oración adquiere profundidad, crece también nuestra comprensión del castigo; esto, a su vez, suscita el deseo de que el castigo proceda en toda su extensión"[70]. Además, puesto que es el Señor quien sufre, mi deseo es el castigo no sólo por mi pecado particular, sino también por todo el pecado. El final se alcanza cuando "el paciente, desbordante de gratitud, pide permanecer bajo el bisturí todo el tiempo que el cirujano desee", porque la operación "le ha dado ese amor incondicional que está dispuesto a sufrir por los demás".[71] "Finalmente todo mérito se disuelve en la gracia del Señor, y en este punto la reflexión sobre sí mismo propia del hombre sujeto al pecado original se disuelve a su vez en la relación originaria y paradisíaca entre Dios y el espíritu humano".[72]

También aquí el *eschaton* no es el hombre, sino el Dios trino que, en la Cruz, el descenso a los infiernos y la Resurrección de Cristo, fundamenta toda actividad humana, ya sea el pecado o el amor. "Sólo puedo escapar de mi condición si el Señor se apiada de mí y me conduce hacia donde no quiero ir, haciendo que su liderazgo sea más fuerte que mi voluntad. El punto de transición aquí es el sufrimiento del Señor. El miedo del pecador a entregarse *se ve reforzado* por la angustia del Señor ante el pecado y por el pecado"[73] También yo estoy cerca del infierno, que es "visible y tangible"; "mi purgatorio es mi conocimiento del infierno; es incluso mi decisión de abrazar el infierno en la medida en que estoy obligado a reconocer que, con toda justicia, pertenezco a su fuego. La vida que he vivido me convence plenamente de ello"[74]. El purgatorio, sin embargo, "contiene el fuego

de Dios, que quema todo lo que en mí pertenece al infierno y está destinado a ser arrojado al fuego de la serpiente"75. Así el hombre es arrastrado al discipulado final de Cristo. "En el proceso de purificación, a través de un tiempo lento y oculto de contemplación, será llevado a una visión completa de la Cruz y a un discipulado cada vez más estrecho. Entonces caminará junto al Señor, desde la Cruz, por la senda que conduce al Padre. Esta es, para el individuo, la última y definitiva aparición del Señor en él"(76).

III. EL MUNDO EN DIOS

A. INCRUSTADO EN DIOS

Una *theologia viatorum* no puede intentar dar cuenta completa de la *theologia comprehensorum*. La mayor parte de las veces, si lo intenta, se queda estancada en abstracciones improductivas o en entusiasmos vacíos y embarazosos. El pensamiento teológico moderno[1] ha abandonado en gran medida el intento de documentar esta fase final de toda teología. Sin embargo, hay un único punto de vista desde el que podemos vislumbrar el "futuro absoluto" del hombre y de la humanidad, que de otro modo sería invisible. Este punto de vista lo encontramos en la Resurrección del Crucificado. Por su existencia trinitaria, nos ha hecho posible creer que este mundo finito e histórico puede estar envuelto en la vida del Dios infinito y eterno; en sus "cuarenta días" y su envío del Espíritu, nos ha dado una especie de anticipo de lo que será la salvación última del hombre. El Resucitado transmite una sensación de libertad única, anima a sus discípulos a tocarle y, al mismo tiempo, como no se le puede "asir", se retira y desaparece continuamente. Su visión es de una amplitud asombrosa: "En la casa de mi Padre hay muchas moradas" (Jn 14,2). El dominio de su presencia corporal es desconcertante: aunque es suya de un modo mucho más profundo de lo que lo fue su cuerpo torturado en otro tiempo, se extiende mucho más allá de su corporeidad separada e individual; vivo en Dios de un modo nuevo, se reparte eucarísticamente (Lc 24,30; Jn 21,9-10.13) y, por tanto, se siente tocado, corporalmente, en "el más pequeño de estos mis hermanos" (Mt 25,40.45; Hch 9,4). "Si la resurrección de Jesús no significa la reconstitución de la realidad separada de una corporeidad individual, separada de los demás, esto se aplicará también a la resurrección de los creyentes. . . . Esto no tiene por qué borrar toda diferencia individual, ya que Cristo resucitado no sólo es uno con la Iglesia que es su cuerpo, sino que, aunque goza de unión con ella, es distinto de ella. Esta interpenetración de unidad y distinción está llamada a recordarnos la distinción de las Personas en la Trinidad que, sin embargo, gozan de la unidad de la vida divina"[2] Orígenes ya había hablado de una analogía de la Eucaristía en Cristo y los que creen en Él.[3] Por encima de todos los aspectos individuales, el comportamiento del Resucitado parece esparcir una fragancia celestial sobre la tierra,

dejando claro, con la mayor insistencia posible, que, de todo lo que nos es tan familiar en la tierra, nada se perderá en Dios ni quedará excluido de Él. *(Él* está tan cerca de ellos como siempre, es más, más que nunca: son *ellos* los que están lejos de Él). Una vez transfigurado, todo lo que ha sido seguirá presente; ahora, por primera vez, se aclarará todo su significado. En los cuarenta días vislumbramos más plenamente que nunca que, en Jesús, el reino de Dios se ha acercado y el cielo ha comenzado a llegar a la tierra(4). Pero así como el cielo se hace visible a través de estos cuarenta días, ellos son también el fruto de la vida terrena y de la muerte del Hijo -sus heridas son llevadas también al cielo, como signos de todo lo que ha sufrido-, de modo que, cuando su vida llega a su fin en la muerte, es como si reventara una cáscara y saliera el fruto maduro. "El principio está en el final. Atrás queda esa sucesión de etapas que tenía en sí misma el poder de conducir a la resurrección, de madurar la semilla de algo que ya no está sujeto a la ley de la sucesión. . . . La incorruptibilidad se sigue de la corruptibilidad, la resurrección se sigue de la siembra en la muerte"5. Pero el modo en que el fin se convierte en principio es algo puramente cristológico; es un misterio que "no puede explicarse ni sobre la base de la naturaleza, a la que el cuerpo muerto de Cristo ya no pertenece, ni sobre la base del mundo sobrenatural, espiritual, celestial, al que (puesto que está muerto) todavía no pertenece. Entre estos dos no hay un tercer reino neutro que los abarque: sólo existe el paso de uno a otro"6 Sólo Jesús es el camino, la resurrección y la vida. Afirma toda la finitud de la creación hasta la muerte; afirma también la mirada anhelante de la creación más allá de sí misma, un anhelo de abrazar una continuidad de vida que no puede abarcar; pero es Él quien es anterior y fundamento último de todo este anhelo, Él es la transición del fin al principio: "La resurrección no es en modo alguno un proceso natural; el hecho de que sea una meta final no la convierte en natural. Por supuesto, si por 'naturaleza' se entiende ese ser natural que es el hombre, puede decirse que el hombre existe por causa de la resurrección; pero este 'por causa de' se refiere al fin último de la creación del hombre, no de la naturaleza. El fundamento de la creación no es, de hecho, la naturaleza; por lo tanto, el objetivo final de la creación no es en realidad el objetivo final de la naturaleza"7 Sin embargo, la primicia de la resurrección, que hace posible la resurrección para todos, es Cristo. Su Resurrección "no es un acto individual, sino el centro sobre el que descansa la totalidad de la doctrina cristiana"(8).

1. Asciende para prepararnos un lugar

Al comienzo de este estudio, hemos descrito ampliamente la manera en que nuestra vida terrena se trasciende a sí misma en dirección a la vida eterna; también hemos hablado de la manera en que el cielo está "abierto" a la tierra y de cómo la vida eterna comienza aquí mismo, en medio del tiempo terrenal. Todo esto debe tenerse en cuenta para comprender lo que sigue. El cielo y la tierra están ahí el uno para el otro; su distancia original y su diferencia permanente se han establecido para que puedan acercarse el uno al otro (*Teo-Drama* II, 173-88; III, 43-56).9 El hecho de que Dios haya dado al ámbito terrenal su propia autonomía, para que pueda volverse y moverse libremente hacia Él,10 muestra que hay espacio para él en Dios.11

Sin embargo, la expresión perfecta de este "dejar" a Dios y "volver" a Dios se encuentra únicamente en Cristo. Él es eterno y, sin embargo, vive una vida terrena, llenándola de contenido eterno12 para que, volviendo al Padre celestial, encuentre un lugar en la eternidad para la vida que ha vivido en la tierra.13 Él es el "intercambio" concreto;(14) y sólo Él:15 en el movimiento de la tierra al cielo es su muerte (en la que está oculta su Resurrección) la que mantiene unidas *y* separadas la tierra y el cielo.16 .(17) Por eso la vida eterna nunca puede entenderse como una continuación de la vida terrenaSólo si la vida eterna se vive en términos totalmente temporales (que incluyen la muerte), la vida temporal (incluida la muerte) puede alcanzar la madurez y estar así preparada para la vida eterna. Por eso Jesús promete que, una vez que haya vuelto a su Padre, preparará un lugar para los suyos entre las muchas moradas de su Padre (Jn 14,2): este lugar sólo estará "disponible" cuando, en la Persona de Aquel que es la primicia de la Resurrección, lo terrenal alcance el cielo. "El 'ir a su Padre' de Jesús puede entenderse como la creación del cielo, es decir, de una nueva dimensión de la creación de Dios, hecha para acoger al hombre y a la vieja creación cuando comienzan a acercarse a Dios. Esencialmente, este 'estar con Dios' significa estar con Jesucristo, estar en comunicación con el Dios que se ha encarnado; significa que los hombres se reúnen como Cuerpo definitivo de Cristo. . . . El Cielo es una realidad que crece"(18).

Antes de la venida de Cristo, los hombres sólo podían tener sombrías insinuaciones -nada más que metáforas- de un cielo accesible a los seres terrenales. Jacob ve una escalera que va de la tierra al cielo, con ángeles que suben y bajan por ella; Cristo retomará esta imagen y cumplirá su verdad (Jn 1,51). Leemos que Isaías y Ezequiel

tuvieron visiones de la gloria de Dios, que Elías fue transportado en un carro de fuego, y que los salmistas y los sabios anhelaban una morada permanente con Dios. Todos ellos "no recibieron lo prometido", pues no habían de "perfeccionarse" (Heb 11,39-40) ante el Primogénito de entre los muertos. Él, sin embargo, nos abre la nueva vida: los que se levantaron de sus tumbas "después de su Resurrección" y se mostraron en la "Ciudad Santa", también habrán ascendido al cielo con Él.(19) Su Madre le siguió en toda su humanidad. Lo mismo se suponía de Juan el Evangelista, como ya hemos mencionado.20 ¿Y qué decir de la "primera resurrección" de Apocalipsis 20:5? ¿No podría referirse a la resurrección de los "santos y bienaventurados" que, junto con Cristo, "gobiernan"21 la historia del mundo durante el tiempo de la Iglesia sobre la base de sus misiones especiales? Simplemente no sabemos cómo se implementa la resurrección a lo largo (y a través) del tiempo-mundo cronológico.

¿Adónde nos lleva la resurrección? A las moradas que Cristo nos ha abierto. Ciertamente, no pueden localizarse en el antiguo cosmos. Poetas como Dante hablaban del paraíso en términos físicos: era superfluo que teólogos como Tomás hicieran lo mismo22. Habría hecho mejor en seguir a su maestro Alberto, que hablaba del Hijo volviendo al "cielo de la Trinidad": "El Apóstol dice que Cristo ascendió muy por encima de todos los cielos (Ef 4,10); pero no hay ningún lugar más allá de todos los cielos, a menos que hablemos metafóricamente del cielo de la Trinidad como un 'lugar'. Pues la Trinidad no está contenida en ningún lugar creado o físico. Así que el cielo de la Trinidad no será nada creado o físico, sino la Trinidad misma"23 Dietrich von Freiberg tiene la misma opinión de los que experimentan la resurrección,(24) y Nicholaus Cusanus dice que Cristo asciende a un lugar por encima de "todas las influencias de los cielos": Es cierto que hablamos de un lugar de bienaventuranza eterna y de paz eterna por encima de todos los cielos; pero este "lugar" no puede concebirse, ni describirse, ni definirse. Es a la vez el centro y la circunferencia de la naturaleza espiritual, y, puesto que el Espíritu lo abarca todo, está por encima de todo. . . . Por eso, cuando leemos que Cristo ha ascendido 'por encima de todos los cielos, para llenarlo todo', entendemos que ha ascendido por encima de todos los lugares y todos los tiempos a una morada que no pasará"25 Juan Escoto Erígena fue el defensor más apasionado y cabal de la opinión de que en la Ascensión de Jesús toda la humanidad -incluida toda la creación- había iniciado el retorno a su fuente divina. Así, dice que hay que estar "loco"

(*amens*) para pensar que "el cuerpo de Cristo, después de su Resurrección, está contenido en un cielo físico"[26], sino que "no cabe duda de que el cuerpo de Cristo no puede ser contenido por ningún lugar ni cambiado por ningún tiempo; de hecho, supera todos los lugares, tiempos y limitaciones"(27)."[27] Sólo así puede "convertirse en el camino, la perfección y la plenitud de su cuerpo, la Iglesia.[28] *Él* es la única, la más espaciosa casa: en él todo está contenido y ordenado como en un estado (*res publico*); en él el universo está establecido por Dios y en Dios, en innumerables y múltiples moradas. . . . Cristo es esta casa; Cristo, que todo lo envuelve con su poder. . .[29] "Porque lo que realiza en sí mismo, lo realizará en todos los perfeccionados. No digo simplemente en todos los hombres, sino también en toda la creación física; porque cuando el Verbo de Dios tomó para sí la naturaleza humana, no excluyó ninguna sustancia creada que no hubiera tomado consigo en esa naturaleza"[30] Por eso dice Erígena que las descripciones realistas que hace Agustín de los cuerpos resucitados son "horribles";[31] sólo puede explicarlas suponiendo que "hombres tan sumamente inteligentes" escribieron estas cosas para los sencillos, con la esperanza de llevarlos poco a poco a cosas más espirituales.

En el caso de estos autores es posible que ciertas ideas procedentes del platonismo y de la astronomía antigua influyeran en su rechazo de un cielo "dentro del cosmos" como lugar para la transformación escatológica de un mundo sujeto a la muerte. Pero no se trata de un mero cambio de una esfera cósmica a otra, de lo sublunar a lo no transitorio, planetario: más bien se trata de transformar el mundo mortal, precisamente a través de la radicalidad de la muerte, en un mundo que no pasará. Aquí el acontecimiento-Cristo va por delante (*archēgos*, Hch 3,15; Hcb 2,10; 12,2), no sólo como acontecimiento personal, sino también como algo arquetípico y cosmológico. Además, lo hace de un modo esencialmente trinitario: la transformación procede del Hijo moribundo (cuya muerte contiene el germen del mundo nuevo), del Padre (que lo despierta a la vida) y del Espíritu, que es la "gloria" que "procede del Señor, que es el Espíritu" (2 Co 3,18) y caracteriza el mundo recién formado. Cristo vencedor recibe su "merecida recompensa" en forma de una "gracia" totalmente inesperada.

Ahora, por analogía con el modelo cristológico fundamental, podemos anticipar algo del misterio del "lugar" reservado para nosotros en Cristo: "Cuando me vaya y os prepare un lugar, vendré otra vez y os tomaré conmigo, para que donde yo esté estéis también

vosotros" (Jn 14,3). ¿Se habla aquí sólo de una finalización de la "antigua" creación del Padre por la obra trinitaria del Hijo, que completa el mundo de la creación sirviéndose precisamente de aquellos aspectos (dolor, futilidad y muerte) que parecían más alejados de la vida eterna? De nuevo nos topamos con la paradoja de que el Hijo es "recompensado" y "glorificado" por el Padre por algo que parece haberle alejado más de la presencia desvanecida del Padre. Si el Padre va a "honrar" (Jn 12,26) a los hombres que el Hijo traerá a su "lugar", ello presupone dos cosas simultáneamente: por una parte, lo que se ofrece es un puro don de gracia más allá de todo lo que cabría esperar; y, por otra, para no avergonzar al destinatario, ese don está vinculado a algo que trae consigo, algo que (como dice la Biblia) se ha "ganado". El destinatario de la gracia debe pertenecer, de alguna manera, a las filas de los "vencedores", tal como se describen en el Apocalipsis, para poder participar de las maravillas que Dios desea concederle. Porque se le dará "poder", la "estrella de la mañana" y el "manto blanco"; su nombre será escrito "en el libro de la vida"; se "sentará en mi trono" y "comerá del árbol de la vida"; será "columna en la casa de mi Dios", gozará del "maná escondido" y recibirá un "nombre nuevo que nadie conoce sino el que lo recibe" (Ap 2-3). Todos estos bienes inmerecidos seguirían siendo exteriores, ajenos y extraños para el destinatario si no pudiera discernir algún vínculo -por sorprendente que fuera- con un destino terrenal que él había afirmado o al menos soportado; su destino terrenal debió de parecerse en algo al de Cristo, fuera o no consciente de ello, aunque sólo fuera en el despojo que precede a la muerte. El "cielo nuevo y la tierra nueva" (Is 65,17; 66,22; Ap 21,1) no son un mundo "distinto" que sustituye al primero: como muestran los pasajes del Antiguo Testamento, son el resultado de una transformación efectuada por Dios y que tiene a Dios como meta. Un niño puede aceptar inocentemente un regalo que no esperaba, pero no le agradará si no corresponde al menos a alguna expectativa que ya tiene; en este caso, el regalo cumplirá una especie de imagen anticipada en el niño, de lo contrario lo abandonará y volverá a algún juguete conocido y favorito; el adulto puede aceptar sin vergüenza un regalo excesivamente generoso sólo si ese regalo expresa un sentimiento de amor que él recibe y corresponde activamente. Así, el Hijo, en su nombre y en el de los suyos, no hace otra cosa que la obra creadora de su Padre; su Padre coopera en esta realización con dones y "recompensas": ambos, sin embargo, junto con los destinatarios de estos dones, se dejan colmar por la abundancia

desbordante del Espíritu Santo.

Al decir que el mundo de la Resurrección de Cristo debe ser al mismo tiempo el mundo transformado de su Encarnación y de su Cruz - "He aquí mis manos y mis pies: palpad y ved que soy yo" (Lc 24, 39)-, tenemos en mente esa identidad del cuerpo transfigurado y del cuerpo terreno que tanto se subraya en los documentos de la Iglesia.[32] Evidentemente, esta identidad no puede referirse a la materialidad en constante cambio, sino a ese misterioso medio en el que el ser humano individual se expresa en libertad y que es, al mismo tiempo, un medio que habita en común con todos los demás, ya que de otro modo no podría sostener una comunicación recíproca. En la tierra subsiste una alienación múltiple entre esta libertad interior y el organismo que la expresa; el organismo es propenso a atavismos, enfermedades y procesos fisiológicos que no están bajo el control de la libertad interior y, en consecuencia, responde a las exigencias de esta libertad de manera muy inadecuada. El organismo tiene sus propias exigencias, que se manifiestan en el cansancio, el sueño, el hambre, el movimiento, a las que -lo quiera o no- el espíritu debe acceder. Vemos que el organismo expresivo responde plenamente a la dirección de la libertad autoexpresiva en el cuerpo resucitado del Señor: el Señor resucitado se da a conocer como y cuando quiere. Esto no implica una especie de autoexpresión proteica y totalmente arbitraria por parte de los resucitados: la libertad de cada uno es siempre la de su propia personalidad única e inconfundible. Esta personalidad se manifestará de formas siempre nuevas que brotan de sus profundidades inagotables, pero de forma específica e inequívoca dentro del medio del mundo de la comunicación compartido por todos.

Al hacerse realidad, la nueva dimensión del mundo que se muestra simbólicamente cuando Jesús es recibido en la nube tiene la cualidad de su cuerpo crucificado y resucitado, que es también un cuerpo compartido eucarísticamente. El espacio de esta nueva dimensión es esencialmente el espacio abierto por este compartir y proliferar sin fin de su cuerpo, sea cual sea el estado de transformación de la materia empleada. No podemos imaginar el estado de esta corporalidad ensouled: tiene a la vez la forma particular, humana, del Resucitado, así como la ubicuidad eucarística que garantiza el espacio a la humanidad y al cosmos. (El cosmos vuelve así a Aquel que es su origen determinante.) Tampoco podemos imaginar esa explosión de las constricciones de la conciencia terrena que permite al Señor eucarístico dirigirse en lo sucesivo de manera totalmente personal a

cada ser humano en la tierra o en el cielo. (Así, por ejemplo, puede atender a cada uno de los innumerables moribundos, que esperan el juicio y la purificación, como si fuera la única persona importante).

Sería erróneo considerar el estado eucarístico del cuerpo de Cristo como "figurativo" -es decir, limitado a su modo de presencia sacramental en la tierra y sólo válido en este modo- en comparación con su cuerpo "real" o intrínseco en el cielo. El cuerpo de Cristo ha llegado a ser final y definitivamente eucarístico, tanto desde que sufrió por todo pecado humano como desde que el modo de ser de este cuerpo se ha asimilado al modo de ser trinitario del Hijo ascendido: su ser no es para sí mismo, sino para el otro. Es evidente que, a partir de la Resurrección, el Cuerpo que sopló el Espíritu Santo sobre los discípulos en Pascua participa en el proceso trinitario: soplando el Espíritu, se derrama a sí mismo.

Sin embargo, puesto que la realidad eucarística abre estos nuevos lugares (y tiempos) del mundo transfigurado, quienes entran en estas nuevas dimensiones no pueden hacer otra cosa que participar, análogamente, en esta existencia derramada. Somos nosotros mismos haciéndonos al mismo tiempo morada de los demás. Ya hemos mencionado que Orígenes descubrió esta analogía; la refiere incluso a la Iglesia en la tierra:

> Nuestro Señor y Salvador dice: "Si no coméis mi carne y bebéis mi sangre, no tendréis vida en vosotros. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida". Así pues, puesto que Jesús es totalmente puro en todos los aspectos, toda su carne es "comida" y toda su sangre es "bebida". Porque todas sus obras son santas y todas sus palabras son verdaderas. Por eso su carne es "verdadera comida", verdadera comida, y su sangre es "verdadera bebida", *verdadera* bebida. Pues con la carne y la sangre de su palabra alimenta y refresca a todo el género humano, como con alimento puro y bebida pura. En segundo lugar, después de su carne está el "alimento puro" de Pedro y Pablo y de todos los apóstoles, y, en tercer lugar, de sus discípulos. Del mismo modo cada uno puede ser "alimento puro" para su prójimo según la cantidad de sus méritos o la pureza de su mente. . . . Todo hombre tiene en sí un cierto alimento; si es bueno, y alguien toma un poco de él y produce el bien "del buen tesoro" de su corazón, está ofreciendo a su prójimo "alimento puro".33

Para Orígenes, este don de sí está en el centro de la verdad cristiana: es una respuesta directa y natural al don que Dios me hace de sí mismo en y a través de "todo lo que hay en el mundo": "¿Pensamos que el hombre hace algo grande al ofrecerse a Dios? No, Dios fue el primero en ofrecerse"34. Obedece al mandato de Cristo, que

dijo que el único modo de ganar el alma es perderla: "Por eso, cuando creemos que podemos invocar a los santos en cualquier momento y en cualquier lugar (por ejemplo, la petición final del Ave María), estamos presuponiendo que los santos tienen esa misma apertura eucarística hacia nosotros.

Esta "permeabilidad" eucarística de todos los sujetos entre sí, incluso ahora en nuestra existencia mortal, es la base misma de la *communio sanctorum*. Es axiomático que no interfiera con la misteriosa libertad de cada persona. Como mostraremos, todos participan de la libertad divina y trinitaria de tal modo que pueden surgir cosas totalmente nuevas y serendípicas. Esta "permeabilidad" no tiene nada de inerte y determinista[36].

En nuestra discusión sobre el proceso del dado de purificación quedó claro que éste consiste esencialmente en hacer estallar el "yo" encapsulado y que esto sólo es posible en el recogimiento del aislamiento genuino; este proceso alcanza su meta allí donde la prodigalidad eucarística de la Cruz suscita en el hombre una respuesta que muestra que está dispuesto a expiar, no sólo su pecado personal, sino todo pecado, sea quien sea el que lo haya cometido. Esta "confesión" en el fuego de la purificación es el único aprendizaje posible y directo de la forma eucarística de existencia en el cielo.

Del mismo modo, podemos empezar a ver que contemplar y participar interiormente en el Hijo en su entrega eucarística se convierte en contemplar y participar en la vida de la Trinidad. En efecto, cuando el Hijo se deja derramar, revela directamente el amor del Padre, que se manifiesta en la *eucaristía* de su Hijo. No lo contemplamos como un "sujeto" distinto del Hijo, sino como el insondable manantial primigenio del amor, que se revela como tal al engendrar al Hijo y entregarlo por nosotros. Ahora que han caído los velos de la fe terrena, comenzamos a apreciar el sentido último de la frase de Jesús: "El que me ha visto a mí, ha visto al Padre" (Jn 14,9). Este "ver", como mostraremos, debe participar de la libertad incausada -que, por tanto, escapa a nuestra comprensión intelectual- de la generación del Hijo; va, pues, mucho más allá de la mera contemplación de los objetos. Pero también el Espíritu se manifiesta directamente en esta misma *eucharistia* del Logos encarnado al derramarse en el cuerpo "místico" del mundo; del mismo modo que él (el Espíritu) implementó la Encarnación del Hijo, ahora sigue siendo el ejecutivo de la entrega pródiga del Hijo, no sólo en la tierra, sino también en el cielo. No en vano, el Hijo del Hombre apocalíptico tiene

en su mano las siete estrellas y camina en medio de siete antorchas de fuego "que son los siete espíritus de Dios" (Ap 4,5); los siete cuernos y los siete ojos del Cordero "son los siete espíritus de Dios enviados a toda la tierra" (5,6), mientras que todo el misterio del Padre y del Hijo se enmarca en un "arco iris" de siete colores (4,3). Todas estas imágenes se presentan al espectador terreno para traducirle la atmósfera incomprensible del amor trinitario, que todo lo irradia y actúa; en este amor contempla y experimenta lo que, procediendo de la conversación divina del Padre y del Hijo, atrae a esta conversación a todos los que moran[37] en el cielo.

2. Recurso a la idea

¿No será, sin embargo, que estas soluciones teológicas son prematuras mientras no se aclare la cuestión filosófica fundamental, a saber: ¿Cómo concebir el ser finito-tiempo-espacio situado en el abrazo de lo absoluto? Y al hacerlo debemos evitar, por un lado, una absorción panteísta del uno por el otro y, por otro, una mera yuxtaposición de ambos. El primer intento de respuesta lo encontramos en el dualismo platónico de la Idea (divina) y lo que procede de ella. (No entraremos aquí en los intentos precristianos realizados para fundamentar y superar este dualismo). Los Padres, en particular Agustín y Máximo el Confesor,(1) retoman esta doctrina de las Ideas divinas, viendo en ellas los arquetipos de las cosas que pueden ser, están siendo y han sido creadas, tal como existen en el Espíritu del Creador. El escolasticismo, en consecuencia, se pregunta por la relación entre ambas. Su respuesta muestra una notable alternancia entre la preferencia (platónica) por la Idea de una cosa, puesto que la Idea está esencialmente en Dios y por tanto es divina - "creatura in Deo est creatrix essentia"(2)- y la positividad (cristiana) respecto a la realidad creada, que no es en absoluto algo que haya caído a la tierra desde el cielo de las Ideas. Esto es válido incluso si tomamos la puntuación del Prólogo de San Juan habitual en otros tiempos: "Lo creado era vida en él" (Jn 1,4-5), pues todo en Dios, incluidas sus ideas, es vida eterna, aunque tales ideas sean de cosas mortales o incluso de cosas sin vida. Tomás establece una distinción precisa a partir de esta alternancia: cuando se pregunta por el modo de ser de la *cosa*, dice que su modo de ser real, existente, es más verdadero (*verius*) que el meramente ideal; mientras que, cuando se pregunta por el modo de ser *en cuanto tal*, responde que el ser de la

idea -puesto que es ser divino- es "más verdadero y más noble" que el ser de la cosa.[3] Notemos, sin embargo, que en *De Veritate* el primer planteamiento, que da prioridad a la verdad de la realidad creada, se sustancia de nuevo en términos platónicos, pues "según Dionisio lo causado, al imitar a sus causas, no alcanza el nivel de las causas; éstas son superiores a él. Porque hay un abismo entre la causa y lo causado, es posible decir algo verdadero del efecto que no se puede decir de la causa: los placeres no gozan, aunque sean la causa de nuestro goce; la razón de ello es simplemente que el modo de ser (*modus*) de la causa es superior al de los efectos"[4] Esta noción platonista es llevada al ámbito cristiano por Buenaventura. En lo que se refiere a Dios, según Buenaventura, la semejanza entre la cosa y la idea no procede de una "impresión exterior sobre la mente", como ocurre con nosotros. "En el caso de Dios es al revés, pues el fundamento del conocimiento es la verdad misma; lo que se conoce es una semejanza con la verdad, a saber, la criatura misma". En Dios, la verdad se expresa desde dentro, por lo que "el fundamento del conocimiento en Dios tiene la mayor fuerza expresiva (*est summe expressiva)"*. Llegados a este punto, el argumento platónico puede plantearse en términos de *los fines de la analogía* cristiana: "similitudo imitationis est modica, quia in modico potest fmitum imitari infinitum, unde semper maior est dissimilitudo quam similitudo. Similitudo vero expressionis est summa, quia causatur ab intentione veritatis. . quae est ipsa expressio; ideo Deus summe omnia cognoscit"(5) De modo que la semejanza de lo que Dios expresa en sí mismo es mayor que lo que la realidad creada expresa a través de sí misma[6].

Esto plantea una pregunta: ¿Debe seguir siendo imposible salvar la discrepancia entre la plenitud divina de la Idea de alguna cosa creatural y la autorrealización de esta criatura? ¿Debemos decir, como Staudenmaier en su gran obra sobre la "Idea", que "la Idea realizada del mundo" -por la que entiende el mundo concreto, una "unidad de lo ideal y lo real", de concepto y realidad(7)- corresponde enteramente a la Idea eterna y divina del mismo y que esto es lo que se entiende por "la perfección original del mundo" antes de la Caída?[8] ¿O debemos decir que la afirmación del Génesis de que el mundo es "muy bueno" sólo puede hacerse mirando hacia una representación sobrenaturalmente adecuada de Dios en la finitud por el Hijo encarnado, que *no suprime* la distinción entre Creador y creación en el nivel del ser, sino que la *une* en su persona?[9] Tal representación adecuada trascendería misteriosamente la *disimilitud maior* En este

último caso, la solución al desconcertante problema de la brecha entre la idea que Dios tiene de la creación y la propia existencia creatural se situaría en el ámbito de la Trinidad. Volveremos sobre ello.

La criatura no ignora este desfase entre la idea y la realidad, lo que a su vez implica que debe hacer algo al respecto. La propia naturaleza de la criatura le reta a realizar y "alcanzar" esta Idea. Además, si la Idea no es otra cosa que un pensamiento concreto de Dios, que desea que la criatura colabore en hacerla realidad, ¿por qué no podría ésta "alcanzar" a la Idea, con la ayuda de la gracia elevadora de Dios? El pensamiento escolástico no abordó realmente esta cuestión: la *maior dissimilitudo* o la *superexcellentia causae* óntica parecían ser la última palabra. En la Edad Media alemana, sin embargo, la mística platonista no insiste en una correspondencia entre cada detalle individual de la criatura10, sino que ve en las Ideas más lo que es común a la especie - en última instancia, ve al Logos mismo.(11) Aquí hay una tendencia a trascender la imagen estática y arquetípica que se le enfrenta y a penetrar en un "suelo" en el que se supera toda *disimilitud*.

Seguramente sólo en Juan Escoto Erigena hay un puente entre la rígida oposición de Idea y realidad creatural, por un lado, y la disolución mística de toda oposición, por otro. En él encontramos que las Ideas (que en Erigena son tanto los "primordialia excmpla" o "praedefinitiones", o "divinae voluntates" o "ideae, id est species vel formae")12 se mueven hacia una realidad individual y creatural que procede de ellas;((1413) al mismo tiempo, lo que ha surgido de la matriz de las ideas experimenta una atracción misteriosa, un retroceso hacia esa matriz,) permitiendo a la realidad individual y creatural entrar en contacto con lo absoluto de Dios, que se entiende que "ya no crea".15 .(16) Así, toda realidad individual es idéntica a su Idea y existe desde entonces en la eternidadSin embargo, también Erígena descubre una base trinitaria para todo el proceso y, como hemos visto, Cristo resucitado es el Primogénito de las criaturas en su retorno a la Idea y, por tanto, a Dios.(1817) Sin embargo, este proceso en movimiento sigue siendo ambivalente en la medida en que no sabemos hasta qué punto las Ideas, como principios creadores, forman parte de la esencia de Dios, y hasta qué punto deben atribuirse, al menos en un sentido incipiente, al mundo creado.

Debemos superar esta ambivalencia, pero para ello debemos mantener el movimiento recíproco de la Idea y de la individualidad real que discernía Erígena: porque, aunque en la tierra seamos siempre más o menos reacios y no lleguemos a dar en el blanco, la

voluntad de Dios es que finalmente seamos conformes a la idea que Él tiene de nosotros. No por medio de una inmersión mística en un "no-suelo" divino y sin huellas, en el que tanto el Dios trino como la criatura personal pierden toda definición, sino sobre la base de una definición que es apropiada tanto para Dios como para la criatura.

El fundamento para ello lo proporciona la doctrina que hemos expuesto anteriormente: Todo lo que, en el mundo creado, aparece atravesado de *potencialidad* se encuentra *positivamente* en Dios. Más adelante volveremos sobre esta doctrina; por el momento debe darse por sentada. En el curso de nuestras investigaciones, sin embargo, hemos tropezado una y otra vez con la idea de que Dios no "expulsa" ni "expone" a su criatura (pp. 99-100), por lo que no puede dar al hombre su libertad finita de tal modo que ésta quedaría desligada de su origen más profundo: su arraigo en la libertad divina. La libertad finita, para realizarse, debe ordenarse a la libertad divina. Nuestra libertad está "depositada" en la Palabra de Dios (p. 132); por tanto, también lo está nuestro verdadero "yo" (pp. 145, 283, 300-303). Si nuestra libertad última está depositada en nuestra Idea, tiene necesariamente dos caras: una se refiere a la Idea en Dios, que espera que nos realicemos plenamente en Él. El otro se refiere a la estructura del espíritu creado: Tomás la denomina *sineidesis* o *sinéresis*, que se adhiere infaliblemente al Bien, por mucho que caigamos en el pecado; sólo ella, en efecto, hace posible que nos apartemos conscientemente del Bien[19]. El hombre está sujeto, incondicionalmente, por el principio del Bien: Los místicos hablarán de la "chispa del alma" y se concentrarán en este *supremum mentis* que une tanto lo que le es dado al hombre en la Idea como lo que le es retenido, por el momento, en su condición de criatura.

Seguramente fue Ruysbroeck quien hizo la representación más impresionante del encuentro con la propia Idea increada, encuentro que sólo puede tener lugar en el punto en que el Padre genera eternamente tanto al Hijo como, simultáneamente, aquella Idea del mundo que ha de implantarse en el Hijo. Concretamente, esta generación tiene lugar siempre allí donde Dios implanta la gracia en un alma creada que está abierta a Él, pero se requiere el más alto grado de favor divino y la mayor pureza de alma para que el alma pueda discernir este proceso divino, ya que está más allá de las facultades espirituales e intelectuales del alma (que brotan del mismo suelo del alma). Del vientre de la fecundidad divina,

> el Hijo, Verbo Eterno del Padre, surgió como segunda Persona de la Divinidad. Y, por

el Nacimiento Eterno, todas las criaturas han surgido en la eternidad, antes de ser creadas en el tiempo. Así Dios las ha visto y conocido en sí mismo según la distinción, en ideas vivas y en una alteridad de sí mismo; pero no como algo distinto en todos los sentidos, pues todo lo que hay en Dios es Dios. Este eterno salir y esta vida eterna, que tenemos y somos en Dios eternamente, sin nosotros mismos, es la causa de nuestro ser creado en el tiempo. Y nuestro ser creado mora en la Esencia Eterna, y es uno con ella en su existencia esencial. Y esta vida y ser eternos, que tenemos y somos en la Sabiduría eterna de Dios, es semejante a Dios. Porque tiene una inmanencia eterna en la Esencia Divina, sin distinción; y por el nacimiento del Hijo tiene una efusión eterna en una distinción y alteridad, según la Idea Eterna. Y por estos dos puntos es tan semejante a Dios que El se conoce y se refleja en esta semejanza sin cesar, según la Esencia y según las Personas. Pues, aunque incluso aquí hay distinción y alteridad según la percepción intelectual, sin embargo esta semejanza es una con esa misma Imagen de la Santísima Trinidad, que es la sabiduría de Dios y en la que Dios se contempla a sí mismo y a todas las cosas en un eterno *Ahora, sin antes ni después*. En un solo ver se contempla a sí mismo y a todas las cosas. Y ésta es la Imagen y la Semejanza de Dios, y nuestra Imagen y nuestra Semejanza; porque en ella Dios se refleja a Sí mismo y a todas las cosas. En esta Imagen Divina todas las criaturas tienen una vida eterna, fuera de sí mismas, como en su Arquetipo eterno; y según esta Imagen eterna, y en esta Semejanza, hemos sido hechos por la Santísima Trinidad. Y por eso Dios quiere que salgamos de nosotros mismos en esta Luz Divina, y nos reunamos de un modo sobrenatural con *esta Imagen, que es nuestra vida propia, y la poseamos con Él, en acción y en fruición, en eterna bienaventuranza*.[21]

Lo que Ruysbrocck continúa diciendo sobre el nacimiento trinitario del Hijo en el alma, y el hecho de que las Ideas desaparecerán finalmente en la unidad de la vida trinitaria, pertenece a una etapa posterior de nuestra discusión.

Sin embargo, si nos preguntamos por el contenido de la Idea en Dios, la cuestión central no es tanto que coincida con la naturaleza divina (ya que su ser está en Dios), sino: ¿Cómo se concibe *el ideal de* la criatura? Se presentan dos factores, el segundo dependiente del primero. El primero es el siguiente: Puesto que el mundo está diseñado y creado en Cristo, nuestra Idea también está "en Cristo": "Al mostrarnos así lo que debe ser nuestra naturaleza, hace que nuestra Idea en él se mueva (en el sentido de Erígena) hacia nosotros, en un sentido que es a la vez universal o católico (como en el caso de la Idea platónica), pero igualmente en un sentido individual y personal que no puede ser superado por ningún *reditus* a Dios. Cuando el Logos hecho hombre se dirige al individuo -y esto tiene lugar a través de las palabras y de todo el ser de Cristo-, se me concede una visión y un acceso a esa Idea que Dios tiene de mí. En la tierra, el individuo puede

esforzarse por alcanzar esta Idea; pero si reflexionamos sobre la purificación que tiene lugar después de la muerte, resulta que la refundición definitiva del yo se lleva a cabo en el fuego divino. El modelo para ello es la entrega total de Cristo: los que esperan entrar en el cielo contemplan esta entrega y se transforman en ella. "Olvidamos que cuando salgan del purgatorio, purificados, experimentarán un nuevo nacimiento en el Espíritu Santo por el sacrificio del Hijo; esto los remodelará según la intención original del Padre al crearlos". Todos "seremos la realización de una idea única por parte de Dios, participaremos en la vida "siempre más grande" del Hijo y en el misterio del Espíritu Santo. Cada uno será una personalidad, capaz a la vez de revelarse y de abrirse a todos los demás; también ellos expresarán una idea única por parte de Dios, que quiere glorificarse en ellos"[23] [24]Y puesto que esta Idea tiene su fundamento en la naturaleza de Cristo, que es a la vez Dios y hombre, "en Dios veremos cómo el hombre estaba destinado a ser, y en el hombre veremos cómo Dios se le revela"(). En el cielo el misterio de Cristo. Cuando Pablo dice: "Somos hechura suya, creados en Cristo Jesús para las buenas obras, que Dios preparó de antemano para que anduviésemos en ellas" (Ef 2,10), "Pablo da a esta segunda creación total preponderancia sobre la primera. Ya no somos criaturas de la primera creación, sino criaturas de la redención. Así como Dios envió a su Hijo como segundo Adán, así también reconoce ahora en nosotros a los hijos de la segunda alianza. . . . Quiere contemplarnos como criaturas que existen dentro de su Hijo engendrado"(25).

Ahora debería quedar claro el segundo factor de la Idea. Después de todo lo que dijimos en *Theo-Drama* (111, 149-259) sobre la unidad de *processio* y *missio* en Cristo, el segundo factor tiene que ser la Idea de nuestra misión (o nuestro carisma) dentro de la economía del Cuerpo redentor universal de Cristo.[26] Pues si, según el Arcopagitc, las Ideas son esencialmente los "actos divinos de voluntad" (*theia thelēmata*),[27] ¿cómo podría la idea que Dios tiene del individuo ser otra cosa que los contornos particulares de lo que, en Cristo, ha de ser y hacer? En última instancia, sólo hay una única misión: la del Hijo; "toda misión secundaria, en su origen y en su aceptación por parte del que es llamado, toma su vida de la primera". "El Hijo concede a cada uno de los que le siguen la participación en la misma sustancia, en la misma dirección y en la misma ilimitación de su misión eterna. . . . Pero incluso cuando Dios tiene la intención de lograr algo específico y finito a través de una determinada misión, sin embargo otorga, en

cada caso, la misión *completa*, la misión del movimiento, del discipulado, y sólo dentro de este don más amplio el propósito específico. Lo que se ha de realizar sigue siendo, por así decir, un punto dentro de la misión total"[28]. Cristo llama al hombre a una misión "en el punto en que ha aceptado la suya del Padre. Es como una fuente fluyente de misiones: un brotar siempre nuevo de la fuente central. Y como el Hijo quiere que toda misión sirva a la glorificación del Padre, no hace que las misiones se unan a la suya de modo periférico, sino que las deja surgir centralmente, de su propio centro"[29] La misión abarca la vida, porque viene de la eternidad: la certeza con la que Pablo habla de su consecución de la salvación

> sólo puede explicarse a partir de su misión. Es más cierta que él mismo, porque viene directamente de Dios, y le llena de una firmeza tan inquebrantable que no se le ocurre nada que pueda oponérsele. . . . Abarca toda la duración temporal: su propia vida, pero también su "tiempo" eterno que está por venir, porque su misión tiene su origen en el plan eterno de Dios; su misión sólo se le "presta", por así decirlo, mientras dura su vida terrena, pero con vistas al "siempre" de la eternidad. No es que ahora esté creando algo que conservará su valor para la eternidad: no, es que ha recibido de la eternidad, y de los valores de la eternidad, algo que es tan poderoso que el tiempo transitorio y el accidente humano no pueden tocarlo. Está seguro en esta misión[(30).]

"La misión extrae su tiempo de la eternidad. . . . Los medios de la misión no se santifican a posteriori, sino que todo lo que corresponde a la misión es ya santo. Si la misión es el verdadero núcleo de la personalidad, abre a ésta -porque viene de la eternidad y está destinada a la eternidad- mucho más allá de las dimensiones de las que es consciente en el mundo o que otros le atribuyen. Por eso una misión que se inicia en la tierra, si realmente tiene su origen en la misión de Cristo, no cesa con la muerte, sino que llega a su perfección en la vida eterna. La pequeña Teresa tenía esta certeza y la demostró justificada.

Por supuesto, tras esta explicación cristológica de la Idea y del retorno del hombre a ella, quedan cuestiones abiertas. Se tratarán en lo que sigue, en la medida en que aquí se pueda intentar darles solución. Queda una pregunta sin respuesta: ¿Hasta qué punto puede considerarse cumplida en el cielo la tarea que, en la tierra, nunca está totalmente terminada, o sólo lo está superficialmente (y a veces no lo está en absoluto)? Reflexionaremos sobre esta cuestión en relación con la relación entre el cielo y la tierra. Otra cuestión sin resolver es la siguiente: ¿Cómo podemos imaginar la "misión" en el contexto de la

eternidad? Tendremos que abordar esta cuestión cuando discutamos el modo en que el mundo del devenir se inserta en el acontecimiento trinitario eterno.

3. La criatura en Dios

¿Cómo es posible que las criaturas se incrusten en Dios de tal manera que alcancen la perfección sin perder su naturaleza de criaturas? Nos hemos preparado para esta pregunta exponiendo tres ideas. En primer lugar, hemos descrito la plenitud de la vida en la Divinidad: como tal, contiene -de modo supraesencial- todos los elementos que, en el ámbito de la criatura, están impregnados de potencialidad (que es inaplicable a Dios) y, sin embargo, conservan un aspecto innegablemente positivo (cf. pp. 66 y ss. supra). En segundo lugar, exponemos una teología del mundo en su condición peregrina, una teología que señala al mundo más allá de esta condición en todos los aspectos, indicando un estado último, aunque inimaginable, "con" Dios. A este estado se llega a través de una muerte transformadora que concentra su duración temporal en una unidad sumaria y la entrega, en su totalidad, a su origen, que ahora se ha convertido en su meta (cf. pp. 99-118 supra). En tercer y último lugar, estaba la idea, que lo impregnaba todo, de que el mundo, *a pesar de y a causa de* ser realmente creado, y creado en libertad, no puede estar "fuera" de Dios; no puede haber tal "fuera"; al contrario, el mundo debe tener su locus dentro de las relaciones trinitarias. Este locus, en su finitud, debe ser siempre abrazado y superado por la distinción infinita entre las Personas divinas -lo que sirvió de base a nuestro intento de interpretar la redención incluso de un mundo pecaminosamente alejado de Dios (cf. pp. 247-321 supra)-. No puede tratarse, por tanto, de que el mundo se desplace de una posición "fuera de Dios" a una posición "dentro de Dios", sino que debe producirse un cambio en la condición del mundo mientras permanece igualmente cercano e inmanente a Dios. Por eso Anselmo, en el primer capítulo de su *Proslogion*, "reflexiona sobre esta cuestión en la oración": "Domine, si hic non es, ubi te quaeram absentem? Si autem ubique es, cur non video praesentem?"[1] No podemos entrar en toda la amplitud de la cuestión; baste señalar que, si Dios ha dado a la criatura la libertad, debe -en aras de esa misma libertad de elegir y de obrar- permitirle elegir el bien que ella misma *no es* (aunque este bien esté inscrito indeleblemente en su ser, por alienado que pueda llegar a estar por el

pecado). Además, puesto que el hombre es una criatura que existe en el tiempo, a diferencia de los ángeles, esta libertad sólo es posible a través de un proceso que se extiende a lo largo de distintos momentos temporales, cuyo contenido total se manifiesta en la muerte, el juicio y el fuego. Es contradictorio pensar incluso que un ángel (que es esencialmente intemporal) sea creado en un *estado* de visión sobrenatural de Dios, lo que implica libertad2. Esto es una confirmación más de la afirmación de que no hay distancia entre el cielo y la tierra, sino sólo entre la tierra y el cielo, si por tierra entendemos la libertad en su estado peregrino y por cielo entendemos el estado último de la libertad, la ratificación de su elección fundamental positiva por Aquel a quien ha elegido, es decir, Dios, que ahora puede confiarse abiertamente a esta libertad.

Así, el Ser infinito, que es también Libertad infinita, se nos confía. Sólo podemos imaginarlo como la apertura de habitaciones sin fin: describir la entrega de Dios a nosotros como *visio Dei* es siempre una descripción inadecuada y unilateral de este encuentro abierto, ya que Dios nunca puede ser un objeto totalmente disponible a nuestra vista. Si queremos mantener la metáfora de la "visión", debemos hablar en términos dialécticos de la presencia más alta de algo que está más allá de todo lo que podemos captar.(3) Así llegaremos a ver que, aunque Dios se ofrezca a la criatura (por su propio poder y sobre la base de su propia autoconciencia) por el "lumen gloriae" como un "medium deducens",4 ni siquiera en el cielo puede ser contemplado "plene et secundum totum",(5) no *exhaustivamente*.6 Los griegos eran aficionados a subrayar la incomprensibilidad de Dios incluso en el cielo,7 y la enseñanza de Escoto Erígena de que Dios sólo puede ser contemplado a través de las teofanías no era bien recibida por una Escolástica que, siguiendo a Agustín, asumía que era posible una visión directa y completa de Dios. Alberto produjo una "reinterpretación del genio" sintetizando Oriente y Occidente: explicó que la "teofanía" griega era lo que Occidente entendía por la "luz de la fe", un "medium confortans videntem".8

Se trata de hablar del encuentro con Dios en términos de visión, pero no podemos detenernos ahí. La vida infinita de Dios es una libertad que no se puede sondear; sus estancias no se pueden "contemplar": debemos apresurarnos a recorrerlas como en una "carrera" que nunca terminará. Así, Escoto Erígena da una doble derivación de la palabra *theos*: "O proviene del verbo *theorō*, que significa 'veo', o del verbo *theo*, 'corro'; o más probablemente, puesto

que ambos verbos contienen un significado similar, de ambos. Porque Dios ve en sí mismo todo lo que es, . . puesto que no hay nada fuera de él. . . pero también corre a través de todo, sin detenerse nunca, cumpliendo todas las cosas en su curso, aunque no se mueve en ningún sentido. El conocimiento de Dios es, pues, simultáneamente un ver y un "correr".

Gregorio de Nisa se había detenido en esta simultaneidad en textos célebres. Dios dice a Moisés: "Puesto que tu anhelo te impulsa hacia lo que está más allá de ti, y puesto que ninguna saciedad obstaculiza tu curso, . . comprende que hay en mí tanto espacio que el que se apresura a atravesarlo nunca podrá detener su huida". Sin embargo, este movimiento precipitado, visto desde otro ángulo, es también reposo. . . . Por supuesto, que el reposo y el movimiento puedan ser la misma cosa es una gran paradoja"[10] Gregorio utiliza la imagen del resorte para explicarlo: cualquiera que observe un resorte

> se asombra (*thaumasei*) de su brotar sin fin (*apeiron*), de su surgir y fluir, pero nunca sugerirá que ha visto toda el agua. . . . Aunque permaneciera mucho tiempo junto a este manantial, aún estaría al principio de la observación del agua. . . . Lo mismo ocurre con el que contempla la belleza divina y eterna: como lo que descubre a cada instante es más nuevo y paradójico que lo que ya ha captado, no puede sino asombrarse de lo que se le presenta de formas siempre nuevas (*aei prophainomenon*), pero su deseo de contemplar nunca decae y las revelaciones que espera serán cada vez más maravillosas y divinas que lo que ya ha vislumbrado.[11]

Sin embargo, esta contemplación asombrada no es, como podría sugerir la imagen de la fuente, algo estático y cuantitativo, pues el manantial divino es siempre una donación gratuita que hace al receptor cada vez más capaz de recibir más: "Las dos cosas crecen simultáneamente: la capacidad aumenta, alimentada por la abundancia de la buena comida, y el suministro de los bienes nutritivos aumenta como resultado de la mayor receptividad a ellos"[12] El que recibe estos bienes está destinado a parecerse cada vez más a su Señor, de modo que, según las palabras del Señor, el que bebe del pozo se convierte a su vez en manantial, y el que recibe la palabra divina se convierte él mismo en palabra.[13] [14] O el manantial que fluye se compara con una boca o una herida, y entonces el receptor mismo se convierte en una herida que brota, una herida de amor que "llega tan hondo como lo más íntimo del corazón, es decir, tan hondo como la participación en la divinidad; porque el amor, leemos, es Dios"En el Cantar de los Cantares, la Esposa dice que está herida de amor,

golpeada por el Arquero que ha apuntado certeramente contra ella. Sin embargo,

> apenas se siente la Novia alcanzada por la flecha del amor, cuando su herida se transforma en alegría nupcial. Es bien sabido cómo las manos del arquero manipulan el arco: la mano izquierda empuña el arco, la derecha estira la cuerda, tirando de la flecha hacia la muesca que la mano izquierda apunta al blanco. Y el alma, que hace un momento era el blanco del misil, de repente se ve a sí misma como la flecha entre las manos del arquero. . . . "Su mano izquierda", dice la Novia, "descansa bajo mi cabeza, y su derecha me abraza", de modo que la palabra de la Escritura está describiendo el camino hacia Dios en una doble metáfora: nos muestra que nuestro Esposo y el Arquero son la misma Persona y que el alma es a la vez su novia y su flecha; dirige el alma como una flecha a su objetivo, y eleva el alma como una novia a la intimidad de una eternidad sin mancha. . . . Por eso dice: "Su mano izquierda descansa bajo mi cabeza" (pues es la mano izquierda la que apunta la flecha al blanco), mientras que "su mano derecha" me atrae y me lleva hacia él, dándome gran ligereza para mi vuelo hacia arriba. Pero aunque salgo disparado hacia el blanco, no estoy separado del arquero; al mismo tiempo vuelo a gran velocidad y reposo en las manos del Señor.15

La riqueza de imágenes diversas y complementarias utilizadas por Gregorio proporciona una espléndida ilustración de la doble derivación del nombre de Dios y, por tanto, de la "visión" de Dios en la obra de Escoto Erígena a la que ya nos hemos referido. Para él, el reposo y el movimiento (y, por tanto, una especie de plenitud espacial), el ser y la vida desbordante, el permanecer igual y, sin embargo, aumentar (por tanto, una especie de plenitud temporal), coinciden sin esfuerzo. No podemos imaginar estas coincidencias; sólo podemos decir en abstracto que las positividades implícitas en la potencialidad de la existencia terrenal y creatural no son absorbidas por la positividad supuestamente absoluta de un "acto puro". Más bien, se nos invita a comprender que el "acto" en su plenitud, es decir, entendido en un contexto trinitario, por su propia naturaleza ya tiene esas positividades creaturales en su interior: en consecuencia, puede enviarlas y reincorporarlas o re "incrustarlas" en sí mismo sin dañarlas. Esta "incrustación" significa que el modo en que están contenidas en Dios nos proporciona una medida para su forma creatural; se le da a ésta puramente por gracia como un espacio ontológico en el que existir. "Lo que se nos promete es una bienaventuranza que supera nuestro anhelo, un don que excede nuestra esperanza, una gracia que desborda nuestra naturaleza"16 Esto es más claro, como hemos mostrado, cuando se trata de la positividad de la alteridad: la

alteridad positiva del Hijo, engendrado eternamente del Padre, hace posible la alteridad positiva de las criaturas.

De nuevo fue Ruysbroeck, a diferencia de los místicos alemanes (que pensaban en términos de la única positividad de una Unidad concebida según las líneas neoplatónicas), quien mejor se dio cuenta de ello. Así, en su *Libro de la Verdad Suprema* describe las "relaciones mutuas de las Personas en la Divinidad" trinitarias, en su "abrazo", que no destruye su alteridad mutua, como el "hogar y el principio de toda vida y de todo devenir" de "todas las criaturas con su ser propio".17 "Por eso la criatura [incluso] en su contemplación interior siente una distinción y una alteridad entre ella y Dios"; y la unidad de "superesencia" a la que Dios, por la gracia, nos introduce en su unidad trinitaria tiene su prototipo en la unidad por la que Cristo ora en la tierra. "18 ;(19) "Pero las relaciones que hacen los atributos personales [en Dios] permanecen en eterna distinción"esta distinción justifica eternamente la distinción entre Dios y la criatura y la supera eternamente en aquel amor que es don de la gracia y que procede de la unidad de la esencia divina. "Y aunque vivamos enteramente en Dios y enteramente en nosotros mismos, no es sino una sola vida; pero es doble y opuesta según nuestro sentir, . . . porque no podemos convertirnos enteramente en Dios. . . . Sin embargo, si permaneciéramos totalmente en nosotros mismos, separados de Dios, seríamos miserables e innobles. Por eso debemos sentirnos viviendo enteramente en Dios y enteramente en nosotros mismos; y entre estos dos sentimientos no debemos encontrar otra cosa que la gracia de Dios y el ejercicio de nuestro amor." Este último desciende sobre nosotros desde "el resplandor de Dios" y nos atrae hacia sí.(20) Así, Ruysbroeck habla mucho del "encuentro" con Dios, que es "sin intermediario" y como tal es "la más alta bienaventuranza".(21) El espíritu, poseyendo su "bienaventuranza eterna", "fluye de nuevo, a través del nacimiento eterno del Hijo, junto con todas las demás criaturas, y se establece en su ser creado por la libre voluntad de la Santísima Trinidad", donde "recibe incesantemente la impresión de su Arquetipo Eterno"; pero "Esta unión esencial de nuestro espíritu con Dios no existe en sí misma, sino que habita en Dios, y fluye de Dios, y depende de Dios, y vuelve a Dios como a su Origen Eterno."22

No podemos imaginar cómo nuestra existencia terrena está incrustada en Dios. Esto se debe a que el modo de esta incrustación nos es dado desde arriba, sobre la base de su original trinitario. Esto no destruye nuestros modos creaturales (que son copias y semejanzas),

sino que hace que se trasciendan a sí mismos. Así alcanzan su verdadero destino (*gratia non destruit, elevat, perficit naturam*). Puesto que en Dios hay vida eterna y, por tanto, "eterna sorpresa", también nosotros experimentaremos esta sorpresa(23). Puesto que en la fecundidad divina hay una especie de eterno "siempre más", "todo lo que vive en el cielo parece crecer"; pero esto tiene lugar "más allá del tiempo y del espacio" en el modo de ser del Amor eterno.24 Y puesto que la libertad y el amor de Dios requieren algo así como "supertiempos" y "superespacios" para que su amor pueda expandirse infinitamente, también nosotros experimentaremos, más allá de nuestra transitoriedad, una especie de "elasticidad" de la duración en la que coincidirán el "eterno aquí" y el "eterno ahora". "Todo rompe los límites de la finitud, no como un río que se desborda, sino porque la vida trasciende la forma minúscula que tiene en nosotros y es asumida en la forma inconmensurable que Dios le da"25 Esto vale también para *la oración*, que, como hemos visto, tiene su forma originaria en la vida trinitaria: en el cielo "no rezamos nuestras propias oraciones: somos asumidos en la oración. Es un don que viene directamente de Dios. . . . Lo que la Iglesia nos presenta en la tierra como una tarea y una obligación" es, en el cielo,

> nuestra inserción en la voluntad de Dios. . . . Es Dios quien nos muestra las cosas ocultas y nos inicia en ellas, pero lo hacemos de concierto con todo el cielo. Lo que podría parecer un obstáculo no es más que el peso de la belleza. . . . La alegría del descubrimiento es una alegría sin paliativos, sin fatigas ni penurias. Nuestros descubrimientos nos llevarán de un grado de asombro a otro. . . . Existe la adoración, la completa apertura del alma ante Dios, y en el amor permitimos que Dios nos llene y nos colme. Hay también oración de intercesión, pero también ésta es totalmente nueva, pues nos viene de la mano de Dios en cada momento. Así, el sacrificio se convierte en alegría, la intercesión en gratitud.

Toda oración es "llevada y soportada en tal plenitud" por el acontecimiento trinitario que marca la muerte del Hijo en la Cruz, que "adquiere su sentido último y aporta a la persona que ora experiencias que, aunque eternas, son totalmente únicas. . . . No hay nada superfluo en la superfluidad celestial"(26).

4. Libertad, visión y creación

Lo anterior nos brinda la oportunidad de reflexionar sobre esa

libertad humana que también se perfecciona en este proceso y sobre las implicaciones de este perfeccionamiento. Desde Agustín se considera establecido que la coronación de la libertad de la criatura, una vez logrado el proceso de afirmarse a sí misma -y, por tanto, a Dios-, está más allá de la capacidad de elegir entre el bien y el mal: esta libertad se consagra entera y resueltamente al bien: "El *arbitrium* que ya no puede ser víctima del pecado es tanto más libre"(1). "La primera libertad se refería a la capacidad de evitar el pecado; la última libertad será mucho mayor: no pecar en absoluto. . . 2 Anselmo está de acuerdo: "La voluntad que no puede apartarse de la rectitud de no pecar es más libre que la voluntad que puede hacerlo"(3). También Tomás acepta este punto de vista y señala que esta incapacidad de pecar presupone tanto la visión del bien absoluto como la gracia que procede de él, ya que la voluntad de la criatura, creada como es de la nada, no podría adherirse al bien por su propia fuerza.(4)

Pero en cuanto a lo que el bienaventurado puede hacer con esta libertad perfecta, poco aprendemos ni de la teología de Agustín, con su ideal de "reposo", ni de la teología escolástica, con su ideal de "visión". Sólo a través de la teología de lo absoluto empezamos a discernir la actividad de esta libertad perfecta: aquí encontramos el fundamento tanto de la libertad infinita de la autorrevelación como de la idea resultante de la novedad eterna; ésta, a su vez, se refleja en la criatura y en su propia libertad de criatura.

Comencemos por la criatura. La experiencia terrena que tiene sobre la base de su libertad le enseña que lo más valioso no es tanto su decisión a favor del bien (aunque ésta haya sido inmensamente difícil y meritoria) como su actividad creadora. (Y por actividad creadora no entendemos simplemente fabricar alguna forma a partir de la materia, sino también presentarse y entregarse a otra persona libre). Incluso el concepto "vida eterna" implica una indispensable clemencia creadora; no puede reducirse a un espectáculo en el que disfrutamos sin fin de la visión de la Divinidad. Es inútil especular sobre la manera en que esta capacidad y responsabilidad de ser creativos -que está en el corazón mismo del don de la libertad que es nuestro- se desplegará en la vida eterna; sin embargo, podemos comprender a Goethe, el viejo pagano, cuando dice, por ejemplo: "La convicción de que seguiré existiendo me viene del concepto de actividad; pues si me dedico a la actividad sin cesar hasta el fin de mi vida presente, la naturaleza está obligada a abrirme otra forma de existencia cuando la existencia presente ya no pueda soportar mi espíritu"."5 O incluso: "Debo admitir que no sabría

qué hacer con la dicha eterna si no me proporcionara nuevas tareas y dificultades que superar. Por supuesto, tales sentimientos carecen del elemento contemplativo, pero los ideales de la *visio* en el mundo antiguo y en el judaísmo, del disfrute (*frui*), del descanso sabático (desde el código sacerdotal hasta Hebreos), están sin duda demasiado bajo el dominio de un epicurismo inconsciente. La repetida afirmación de Pablo de que conoceremos a Dios en la medida en que seamos conocidos por él, e incluso de que nuestro ser conocidos por Dios envolverá y superará nuestro conocimiento de él (1 Co 8,3; 13,12; Ga 4,9; 2 Co 5,11; Flp 3,12), no significa una mirada recíprocamente fija o una exploración recíproca, sino ante todo la elección previa y libre por parte de Dios de mi libertad de criatura para moverme y desenvolverme en el espacio infinito de Dios.7 El hecho de que la libertad finita esté siempre inserta y superada por la libertad infinita, inequívocamente expresada aquí, no pone en desventaja a la primera: al contrario, habla del cuidado preveniente de Dios al preparar la amplitud y el ámbito necesarios para la libertad de la criatura (cf. Ef 2,10).

Esto implica también algo fundamental para nuestra argumentación, a saber, que la libertad creatural es un misterio inseparable de la dignidad de la persona; debe ser preservada en la vida eterna. Ese don preciosísimo que brota de las profundidades de mi autorrevelación y se ofrece a los demás, y que se produce realmente por mí y a partir de mí, no puede ser conocido de antemano, no puede ser captado totalmente por nadie. El "sabelotodo" es el más terrible aguafiestas de toda diversión real y excitante. No está bien mirar las cartas de los demás; y en cuanto a las "drogas de la verdad" y las máquinas, constituyen un ataque directo a la dignidad de la persona al violar nuestra precaria libertad terrenal. Sea como sea que intentemos describir la inimaginable vida eterna en la comunión de los santos, un elemento de ella es constante: estaremos llenos de asombrada alegría, recibiendo constantemente dones nuevos e inesperados a través de la libertad creativa de los demás; y nosotros, por nuestra parte, nos deleitaremos inventando otros dones nuevos y concediéndolos a cambio. Y, por otra parte, el hecho de que no pueda penetrar en la libertad de otra persona desde fuera o desde arriba no significa que no pueda conocerla o confiar en ella. En la tierra, por supuesto, hay límites y decepciones en este ámbito, porque la libertad de la otra persona siempre puede desviarse hacia el camino del engaño; pero en la vida eterna esto no es posible: aquí podemos

confiar ilimitadamente, sin que este hermoso rasgo se vea corrompido por un conocimiento superior. Pues la palabra "confianza" deja el campo libre a la "fe" y a la "esperanza": en el ámbito interpersonal estas dos se encuentran más a gusto allí donde dos personas se conocen tan bien que pueden arriesgarse -sin miedo- a depender del otro.

Esto nos obliga finalmente a enfrentarnos al desalentador problema de cómo debemos entender el "ver" a Dios. La propia Escritura plantea una extraña paradoja. La encontramos incluso en la Antigua Alianza, cuando, por una parte, se afirma que nadie puede ver o incluso oír a Dios y vivir (Ex 19:21; 33:20; Lev 16:2; Nb 4:20; al oír: Ex 20:19; Dt 5:24-26), y sin embargo hay individuos que testifican asombrados que realmente vieron a Dios y siguen viviendo (Jacob: Gn 32:30; Moisés: Dt 5:24; Gedeón: Jg 6:23; Isaías: Is 6:5). En la Nueva Alianza se insiste enfáticamente en que nadie ha visto a Dios en ningún momento fuera del Hijo encarnado (Jn 1,18; 6,46; cf. 1 Jn 4,12). 1 Jn 4:12), que "[Dios] habita en luz inaccesible, a quien ningún hombre ha visto jamás ni puede ver" (1 Tim 6:16) - y, sin embargo, que "le veremos tal como es" (1 Jn 3:2), "cara a cara", "entonces le conoceré tan plenamente como soy conocido" (1 Cor 13:12; cf. Mt 5:8).

En la historia de la teología encontramos esta paradoja reflejada, por así decirlo, en los dos teoremas opuestos de Gregorio Palamas y del Papa Benedicto XII. Palamas se esfuerza por establecer una distinción entre la esencia divina (*ousia*), que es incognoscible en sí misma, y sus energías increadas (*energeiai*): La iluminación y la gracia divina, divinizadora, no son la esencia de Dios, sino su energía"[8] "Dios es llamado luz, no según su esencia, sino según su energía"(9)."[9] Palamas se apoya aquí en una larga prehistoria, comenzando por el vehemente rechazo, por parte de los Capadocios[10] y de Juan Crisóstomo,(11) del craso racionalismo de Eunomio, que decía que conocemos a Dios tan bien como él se conoce a sí mismo,[12] rechazo que se continúa en la teología negativa de Diadoco, Dionisio y Máximo el Confesor.[13] Por otro lado, al final de una larga tradición (desde Orígenes, pasando por Bernardo, hasta Juan XXII) que negaba que fuera posible ver a Dios antes de la resurrección de la carne en el fin del mundo, tenemos la definición de Benedicto XII (DS 1000), que afirma que después de la ascensión de Cristo a los cielos, las almas de los justos (después de haber pasado por la purificación necesaria) "ven la esencia divina intuitivamente y cara a cara, de modo que en lo que se refiere al objeto visto, ninguna criatura actúa como medio de

visión, sino que la esencia divina se les muestra llana, clara y abiertamente" (Neuner-Roos 818-19).

Puesto que, como hemos explicado, el conocimiento íntimo puede conciliarse con la concesión de la libertad, debería ser fundamentalmente posible prever una conciliación de puntos de vista también en este asunto. Palamas se resiste firmemente a la afirmación de que está dividiendo la divinidad en dos partes; para él, la visión de Dios en su luz increada (como la que vieron los discípulos en el Tabor) es una visión real, pero una visión que deja espacio para el misterio divino, que nunca puede convertirse en un "objeto". En cuanto a la enseñanza de Benedicto XII, no puede (ni pretende) entrar en conflicto con la máxima común a toda la Escolástica, a saber, que Dios nunca puede ser visto en su totalidad, ni siquiera in *visio*. Tomás lo expresa muy claramente: "Quien contempla la esencia de Dios ve en él que es infinito e infinitamente conocible; pero este modo de ser infinito no se aplica a él (el que contempla). Así, alguien puede saber con certeza que una proposición puede ser demostrada sin ser capaz de dominar él mismo la demostración"14 Si se toma *la comprehensio* en sentido estricto, "Dios no es comprendido por nadie. . . Porque, siendo infinito, no puede estar encerrado en nada finito de tal manera que un ser finito pueda comprenderlo como infinito, tal como él mismo es infinito"(15).

Esto se hace aún más evidente una vez que salimos de la reflexión abstracta sobre las esencias y abordamos de nuevo el aspecto de la libertad. Dios es el fundamento [*Ungrund*: "fundamento sin fundamento"] de toda libertad, pero si bien puede ser conocido como tal por algún otro conocedor (como dice Tomás en el primer pasaje anterior), sus proporciones nunca pueden ser aprehendidas, por esa misma razón. El propio Tomás lo expresa así: "La voluntad de la persona que quiere no puede ser conocida a partir del conocimiento de su esencia"16. Probablemente sea cierto que la teología de la "visión" se olvidó de explicar que la *visio* no obvia *la auditio*. El ojo activo y explorador no priva de su función al oído pasivo y receptivo, tanto más cuanto que el Hijo de Dios sigue siendo por toda la eternidad la Palabra del Padre(17). Por tanto, en la eternidad, por íntimo que sea nuestro conocimiento amoroso de Dios, dependeremos siempre de la Palabra de Dios que recibiremos, siempre nueva, en el Espíritu Santo del Padre: así conoceremos en cada caso algo de la Palabra de Dios que es nuevo y hasta ahora desconocido.

Y esto no es todo. Un hombre puede ver a Dios, pero no por ello

capta las infinitas posibilidades de Dios. Pero, ¿qué hay del incomprensible acontecimiento trinitario en virtud del cual Dios es Dios? ¿Seguro que lo capta aún menos? ¿Es posible comprender la generación del Verbo -comprender al Padre- si no hay ninguna causa más allá del acto de la generación que le dé una "razón"? Como repite incansablemente Eckhart, este acto no tiene "por qué": es el abismo de un amor que no puede ser circunscrito por ninguna lógica; por comparación, el "Logos" es aquello-que-es-generado. El origen del Logos es evidente: "Quien me ve a mí, ve al Padre", lo ve en mí, pues en mí se ha expresado y revelado por completo[18]. Así pues, no podemos decir con Palamas que la esencia de Dios permanezca oculta e inaccesible "detrás" de sus revelaciones. Al menos no podemos interpretar sus palabras en ese sentido. Más bien debemos aferrarnos a la paradoja de que Dios, precisamente en el acontecimiento trinitario que es siempre, manifestándose y comunicándose totalmente en el Hijo y en el Espíritu, permanece cada vez más misterioso; el acontecimiento trinitario que *es* permanece más allá de la libertad y de la necesidad; no tiene " por qué ".[19] En la contemplación abstracta de la esencia (energías esenciales, *visio essentiae*) este juego de visión y no-visión no emerge con la debida claridad; sólo cuando la realidad trinitaria de Dios se revela como acontecimiento vemos que ambos aspectos pueden conciliarse. Así pues, debemos admitir que tanto Benedicto XII como Gregorio Palamás vieron un aspecto de la verdad, aunque en un nivel superior al de su pensamiento y formulación.[20]

Al preguntarnos cómo se ejerce la libertad perfeccionada en la vida eterna, debemos recordar que las tres virtudes teologales permanecen, aunque transformadas, en la vida eterna. Dado el carácter de "acontecimiento" de Dios, la libertad de los bienaventurados necesita espacios y tiempos infinitos en Dios para estar siempre sondeando sus profundidades. Si Gregorio de Nisa tiene razón al entender la vida eterna como unidad de reposo y movimiento, de haber llegado y aspirar a más, también hay que decir que Ireneo tiene razón cuando asegura que "incluso en el reino que ha de venir, Dios siempre tendrá algo que enseñar, y el hombre siempre tendrá algo que aprender de él"(21)."[21] Este punto de vista, como se ha demostrado concluyentemente, [22] puede basarse firmemente en Pablo y en una lectura correcta de 1 Corintios 13:13: En contraste con todas las cosas buenas que perecen con la vida terrenal-profecía, hablar en lenguas, percepciones especiales (*gnosis*)-Pablo enumera las que permanecen, introduciéndolas con el adversativo *nyni de*, "pero ahora. . .": "Pero

ahora permanecen la fe, la esperanza y el amor; y el mayor de ellos es el amor". Una teología posterior consideró la fe y la esperanza como virtudes esencialmente del estado peregrino, que no seguirían existiendo en esa forma en la vida eterna (o existirían, a lo sumo, reducidas a su núcleo central);[23] pero para entender a Pablo debemos adoptar el horizonte de su pensamiento. En la Escolástica formaba parte de la "dote" (*dotes*) del alma que la esperanza se desvaneciera en la *comprehensio* y la fe en *la visio*, mientras que el amor *se convirtiera en fruitio*.[(24)] Pablo, sin embargo, piensa en términos bíblicos. Aquí todo se apoya en la fe veterotestamentaria de Abrahán, que sigue siendo un modelo para los cristianos y significa la entrega total a Dios; esta confianza es la respuesta última al amor del Dios de la Alianza, que en la Nueva Alianza es el amor oblativo de Cristo. (El mejor ejemplo en este sentido es Gálatas 2:20.) La Antigua Alianza se resume en la garantía fundamental de Yah web: "Te desposaré conmigo en fidelidad, y conocerás al Señor" (Os 2,20). En términos veterotestamentarios, esa esperanza que Pablo intercala aquí, como en otras partes, entre la fe y el amor, significa confiar, refugiarse, encontrar seguridad en Dios[25]. No es necesario mencionar que el tercero, el amor, es el aspecto esencial tanto de la actitud veterotestamentaria como de la actitud cristiana ante Dios y Cristo; lo central es que los tres conceptos, a partir de su origen bíblico, son rasgos interpenetrantes de una única actitud básica del hombre que ha sido atraído por la Alianza con Dios[26]; cada rasgo implica a los demás.

Por supuesto, Pablo conoce las modalidades de fe y esperanza determinadas por nuestra existencia peregrina en la tierra. Por el momento, la fe se refiere a un anuncio que todavía no permite ver el objeto de la fe (*dia pistēos-dia eidous*; 2 Co 5,6-8), y también la esperanza debe ante todo tener paciencia (*hypomonē*) en este estado sin vista, que con el tiempo se transformará en visión (Rm 8,24). En la raíz de esta paciencia, sin embargo, está la actitud fundamental de persistencia inquebrantable. La escolástica tenía razón al decir que las cosas ligadas a la condición terrena desaparecerán; la definición de Benedicto XII zanjó la cuestión. Pero hay "tres" que "permanecen" después de la desaparición de lo terreno: no son más que aspectos del "uno", el amor, que es el mayor de ellos, pues es el vínculo de la perfecta armonía (Col 3,14; cf. Dt 6,4s.).

Todo esto demuestra que la existencia en Dios -que seguirá siendo por toda la eternidad el "misterio puesto al desnudo en la santidad" (Goethe)- no estará menos llena de tensión y dramatismo que la

existencia terrena, con sus oscuridades y su libertad de elección. Agustín concluye su *Ciudad de Dios* con cuatro conceptos que pretenden personificar la dicha del cielo: *vacate, videre, amare, laudare*: estos conceptos deben estar llenos, como mínimo, de toda la vitalidad de la vida espontánea, libre e inventiva. La libertad humana, que vive y actúa enteramente dentro de la inspiración que brota de Dios, que es siempre eternamente libre, no es en modo alguno un juego de marionetas, el resultado determinista de tirar de un hilo; esto se desprende de la cristología que habla de dos voluntades en el Hijo encarnado. Al inspirarnos, Dios nos da la libertad, lanzándonos a posibilidades mucho más amplias. La bienaventuranza eterna no es como el ceremonial de alguna corte oriental; el escenario de Apocalipsis 4 puede parecer reminiscente de esta última, pero debemos notar la impresionante brusquedad con la que las imágenes del cielo en este libro van cambiando: incluso se nos presentan batallas libradas en el mismo cielo, cantos de victoria, matrimonios, ciudades llenas de vida día y noche, ríos y árboles fructíferos. Se puede objetar, por supuesto, que lo que aquí se retrata es un cielo muy relacionado con los acontecimientos terrenales; de hecho, esta relación entre el cielo y la tierra (o el mundo del más allá y este mundo) plantea toda una serie de cuestiones, y ahora debemos ocuparnos de la más importante de ellas.

B. RECIPROCIDAD

1. Del Cielo a la Tierra

En la presente obra (II, 173 ss.; IV, 15 ss.; V, 1 B) hemos vuelto constantemente sobre el tema de la relación entre la tierra (el "lugar" del hombre) y el cielo (el "lugar" de Dios). Esta *diástasis* atraviesa toda la Escritura, primero en forma cosmológica y luego en formas cada vez más variadas a través del Antiguo y del Nuevo Testamento. Cuando llegamos al último libro de la Biblia, la *diástasis* no queda en absoluto superada, sino que se lleva a término, aunque en un entrelazamiento que va más allá de la lógica. Nuestro análisis del Apocalipsis (*Theo-Drama* IV, 15-67) mostró tal reciprocidad e interacción que muchas escenas que parecían representarse en la tierra también tenían lugar en el cielo, mientras que los acontecimientos celestiales se referían a la tierra y ejercían influencia sobre ella. Los hombres mortales, que vivían en tribulación, estaban al mismo tiempo "presentes" en el cielo de una manera de la que no eran conscientes -o tal vez incluso parcialmente conscientes (7:1-8, 9-17; 14:1-5)-; algo que produce gran lamentación en la tierra (18:9-19, 21-24) da lugar *sin ningún sentido de hiato* a exultantes Aleluyas en el cielo (18:20; 19:1-4, 6-8), hasta el punto de que la tierra es invitada a unirse a la exultación (19:5). Tras el gran Juicio ejecutado por el Invisible en su trono, "ante cuyo rostro huyeron el cielo y la tierra, y no se encontró lugar para ellos" (20:11), el Vidente contempla "un cielo nuevo y una tierra nueva" (21:1). De nuevo tenemos la misma *diástasis* que al principio, pero ahora paradójicamente "la ciudad santa, la nueva Jerusalén" no asciende de la tierra a una existencia definitiva en el cielo: al contrario, baja "del cielo, de Dios", cumpliendo así lo que se había prefigurado en el Pentateuco en el Sinaí: "He aquí que la morada de Dios está con los hombres. Él habitará con ellos, y ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará con ellos" (21,3). Del mismo modo, "la Esposa, la esposa del Cordero" desciende "del cielo, de Dios, con la gloria de Dios" (21:9-11). Resulta que esta Esposa es la ciudad en cuyas puertas están inscritos los nombres de las doce tribus de Israel y en cuyos cimientos están escritos "los nombres de los doce

apóstoles del Cordero" (21:12, 14). Para explicar este "descenso" no basta con remitirse a escritos apócrifos que hablan de la preexistencia, en Dios, de realidades que tendrán lugar al final de los tiempos: es evidente que algo de esta realidad "descendente" -la Novia o la ciudad- está modelado por lo terrenal y lo histórico; y lo terrenal y lo histórico están *simultáneamente* en el cielo. El cielo es claramente el origen de las misiones fundamentales de la historia de la salvación: las tribus de Israel y los apóstoles de Jesús; cuando Jesús elige a sus discípulos, lo hace -como todo lo que hace- en nombre del Padre y por encargo suyo (cf. Jn 17,11-12; Lc 10,20).[1] El cuadro final del Apocalipsis muestra el cielo y la tierra totalmente compenetrados, hasta el punto de que "el tabernáculo de Dios con los hombres" de 21,3 ha dado paso a la presencia inmediata de Dios: "Y no vi ningún templo en la ciudad, porque su templo es el Señor Dios Todopoderoso y el Cordero. Y la ciudad no tiene necesidad de sol ni de luna que brillen sobre ella, porque la gloria de Dios es su luz, y su lámpara es el Cordero" (21:22-23). Puesto que el Cordero en el centro del Libro es a la vez Dios y hombre, abraza definitivamente el cielo y la tierra y hace que se enriquezcan recíprocamente. Esto lo hace en virtud de su propia unión con la gloria del Dios trino, pero también en virtud de su unión con el mundo redimido, que se expresa en las imágenes de la ciudad, el torrente de agua viva, los árboles fructíferos, las "naciones" y los "reyes de la tierra", y los "siervos de Dios" que adoran (21,22-22,5).

Así vemos que la reciprocidad del cielo y de la tierra, como la interacción entre ellos expuesta en la imagen del matrimonio, comienza mucho antes de lo que la *diástasis* original nos haría esperar; también conduce a una interpenetración mucho más estrecha -sin abolir la distancia entre ellos- de lo que esta distancia parecería permitir. La clave final de esta relación de interacción se encuentra en la cristología, tal como la resumió Calcedonia en los términos "no confundido y no separado" (DS 302). En todas las cosas, por supuesto, Dios (y eso incluye su "lugar") tiene la primacía, al igual que en la cristología la Persona del Hijo tiene la primacía sobre su "naturaleza" humana.

De ello se deduce que el mundo tiene una teleología, un destino en Dios; la humanidad y su historia se encaminan hacia esa gran "cosecha" que, a imagen de la siega del grano, la pesca o el lagar, es un tema constante en la Escritura (Jl 3,13; Is 17,5; 63,1-6; Mt 13,39; 13,47-48; Ap 14,15-16). Esto indica que la historia terrenal se está desarrollando hacia un "día" final en el que el tiempo para las

decisiones libres se habrá agotado y la cosecha será llevada a los "graneros eternos". Sin embargo, tal final, que tiene lugar dentro de las dimensiones del mundo, plantea un difícil problema: ¿Hay algo que se le corresponda en la vida del cielo? Lo cierto es que nuestra existencia terrena, aunque refinada y transformada en el fuego de Dios, entrará en el cielo; el mundo nuevo seguirá siendo *nuestro* mundo[2]. En el cielo, la vida que hemos llevado en la tierra no será sólo un recuerdo, sino algo así como una presencia permanente. ¿Cómo es posible? Debemos volver de nuevo a la reciprocidad del cielo y la tierra: todo lo que se vive de forma fragmentaria e incompleta en la tierra ha tenido siempre su fundamento último en el cielo. Ningún momento terrenal puede agotarse por completo (éste es el problema en el *Fausto* de Goethe); cualquier contenido eterno que contenga -y nuestra existencia temporal no puede sacarlo de las profundidades- está "guardado" para nosotros en el cielo: en el cielo viviremos el contenido pleno y eterno de lo que en la tierra sólo estaba presente como un anhelo trascendente e insatisfactorio. Éste es, al menos, *un* aspecto de la vida celestial. En el cielo, por tanto, nuestra existencia terrena -y sólo tenemos *una* existencia- estará presente de un modo inimaginable e inimaginablemente verdadero.

Hay otro aspecto correlativo. Nuestra misión terrena -en el sentido último cristológico, bajo la gracia- procede del cielo y, en la medida en que constituye nuestro núcleo mismo como personas teologales (*Theo-Drama* III, 203), no desaparecerá cuando se derrumbe nuestra vida terrena. "La marca que el Espíritu imprime en una persona es inerradicable. Es impensable que una persona humana, por ejemplo Juana de Arco o la pequeña Teresa, que ejerció una determinada función en este mundo. . . ya no posea esta misión en el cielo. La misión y la singularidad de una persona pueden ser ampliadas, pero no abolidas: la función permanece"[3] Cuando Pablo dice: "Espero con impaciencia que no seré avergonzado en absoluto" (Flp 1,20), su certeza "sólo puede explicarse a partir de su misión. Ésta es más cierta que él, porque viene directamente de Dios. Posee esta certeza ahora, pero la posee para siempre. Está seguro en esta misión, en su casa, y en ella posee toda certeza cristiana"(4).

El problema que se plantea puede plantearse así: ¿Puede haber algo así como un "Último Día" para los que están en el cielo, aunque sólo sea una especie de "incidente" dentro de su "tiempo eterno"? La respuesta suele ser afirmativa, por dos razones. En primer lugar, cuando consideramos la eternidad acompañando al plano temporal,

inconscientemente le importamos una cierta temporalidad. Tal vez lo hagamos para dar a los bienaventurados del "Juicio Final" un momento en el que puedan tomar conciencia de los efectos históricos de sus actos y omisiones. Ya hemos visto, sin embargo, que es inadmisible hablar de un doble juicio de la misma persona, incluso en este sentido reducido. La segunda razón es más grave: el Cielo parece, de algún modo, no estar todavía completo antes de "la muerte del último justo". Como dicen varios Padres de la Iglesia, Cristo no está realmente completo en su Cuerpo Místico hasta que "incluso el último pecador" (como Orígenes dice de sí mismo) haya entrado en la salvación.(5) Puede ser, sin embargo, que haya algo antropomórfico en esto, como en la primera idea. En efecto, la "entrada" en la eternidad no tiene lugar en un determinado "punto en el tiempo"; además, cuando el Señor resucitado abre campos de acción a nuevas misiones, que crea a partir de la plenitud de su propia misión, lo hace por su poder plenario y no, como parecen pensar ciertas "teologías de la esperanza", por un sentido de incompletud y con la esperanza de realizarse en su Cuerpo místico.

Debemos intentar comprender que, incluso cuando toda la historia en este plano temporal haya llegado a su fin y haya pasado, todo el que haya vivido en la tierra poseerá su existencia terrena no sólo como un recuerdo de lo pasado, sino como algo que le es propio, aunque haya sufrido la renuncia de la muerte y la transformación purificadora del fuego del juicio de Dios. Aquí, los defectos de su existencia terrena serán tan evidentes para él como para los demás; serán "confesados" al igual que sus virtudes. Se avergonzará tan poco de las primeras como se enorgullecerá de las segundas, porque ha sido redimido por la gracia de Dios, y la vida que lleva ante Dios y en la comunión de los santos es en todos los aspectos "para alabanza de su gloriosa gracia" (Ef 1,6). Por tanto, la cuestión que preocupaba a Teresa de Lisieux, sobre si ama más a Dios el pecador perdonado (la "rosa roja") o el que no ha pecado (la "rosa blanca"),6 sigue siendo insoluble, porque la gracia de la redención de Cristo, en su plenitud, es visible en ambos. No hay envidia en el cielo, sino gratitud por toda gracia mayor, sea quien sea el que la haya recibido.

Esto significa, por supuesto, que las "grandes" figuras cuya misión, abierta u oculta, contribuyó a dar forma a la historia de la Iglesia conservarán su "formato" en el cielo; después de todo, es del cielo de donde recibieron su misión en primer lugar. No tenemos por qué pensar que es una tontería interpretar que la "primera resurrección" de

los "bienaventurados y los santos" en Apocalipsis 20:6 se refiere a estos apóstoles "cualitativamente superlativos" que, como "sacerdotes de Dios y de Cristo", ayudan a dar forma al destino terrenal del reino de Dios. Podemos ver una especie de prueba de ello en el modo singular en que el Señor de la Iglesia hace que su Madre -la más humilde y oculta- aparezca con tanta frecuencia y eficacia y ejerza su influencia en la tierra. En estas apariciones (por ejemplo, al recomendar el Rosario) dirige la atención hacia su propia existencia terrena, su trabajo, su contemplación, su resistencia al sufrimiento y su glorificación, mostrándonos en todo esto el ideal de vida cristiana. El hecho de que pueda señalarse a sí misma como obra de pura gracia (como modelo de la Iglesia), nos permite vislumbrar gran parte de la vida interior del cielo.

Sin embargo, es la Eucaristía la que debe revelar la verdad más profunda sobre la presencia del cielo en la tierra. Haríamos bien en prestar atención a la insólita tesis de Jean Corbon, según la cual la liturgia eucarística plena (que presupone, por supuesto, la Cruz de Jesús) comienza cuando Jesús asciende y va al encuentro del Padre, que lo ha dado todo, y cuando el Espíritu es posteriormente derramado sobre la Iglesia[7]; así, en *sinergia*[8] con esta última -análogamente a la sinergia del Espíritu con María en la Encarnación-, el Espíritu atraerá hacia sí la perfección celestial del sacrificio de Jesús. En la tierra, antes de esta liturgia cumplida, sólo había "culto". El retorno del Hijo al Padre con su cuerpo terreno transfigurado, que también se derrama e irradia eucarísticamente, hace que su naturaleza humana adquiera dimensiones trinitarias. En él "habita corporalmente toda la plenitud" (Col 1,19; 2,9), en él se manifiesta toda la compasión, el "amor desgarrado" del Padre (a quien, por medio del Hijo, se dirige la liturgia); en él el Espíritu sale al mundo en unión con la Iglesia, para hacer presente el sacrificio del "Cordero como inmolado" y permitir así a la Iglesia participar -cada vez de nuevo- en la Pascua de Cristo, ahora que el sacrificio del Cordero se ha hecho celestial y eterno. En esta liturgia, el cielo sigue ejerciendo su efecto en la tierra, pero sobre la base de que lo que ha sido llevado al cielo se ha realizado en el tiempo, es decir, lo que ha sido llevado al cielo se ha "consumado" (Jn 19,30). Una vez más vemos, esta vez ilustrado por el arquetipo de todas las misiones, que las misiones terrenas se continúan y se perfeccionan en el cielo; también se muestra que la misión terrena siempre tiene su origen en el cielo (como subraya con más fuerza el Cuarto Evangelio en el caso del Hijo) y, aun en la tierra,

tiene un efecto que trasciende la tierra y llega hasta el cielo. Sólo cuando el grano de trigo muere puede dar mucho fruto, y es imposible decir si tiene mayor efecto en el cielo o en la tierra. Ahora bien, en el centro de toda esta fecundidad se encuentra el Cuerpo; toda espiritualidad y misticismo que quiera escapar del cuerpo resultará profundamente anticristiano. Porque éste es el Cuerpo a través del cual la vida de la Trinidad desciende del cielo y penetra en la tierra; éste es el Cuerpo que, reuniendo al mundo en sí por medio del Espíritu Santo, lleva este mismo mundo al Padre. Este es el lugar de la gran visión de Agustín del "sacrificio" cósmico perfeccionado a Dios de todo Cristo9.

2. De la Tierra al Cielo

La reciprocidad de la tierra y el cielo es tan estrecha que ya hemos tratado este tema en la sección anterior. La imagen del grano que madura y de la cosecha, que es un tema tan constante en las parábolas de Jesús, dice ambas cosas: dice que todo lo terrenal crece hacia el cielo; y dice también que en este proceso el cielo no es sólo el futuro, sino siempre el factor perfeccionador y el presente. Cuanto más gobierne y penetre la dimensión celestial en una vida terrenal en términos de mente, acción y entrega, más madura será esta vida para el cielo y menos tendrá que quemar el fuego refinador de Dios (1 Co 3:14).

La cosecha es siempre individual y universal. Es individual, como vimos en el apartado sobre el juicio y el purgatorio; y es universal, pues la voluntad salvífica de Dios abarca a toda la humanidad (1 Tim 2,4) y al cosmos: Cristo ha de reinar "hasta que haya puesto a todos sus enemigos bajo sus pies" y sometido todo el reino al Padre "para que Dios lo sea todo para todos" (1 Co 15,25.27-28).

Esto significa, en primer lugar, que la historia del mundo, en su carácter evolutivo, ha de adquirir un lugar en la vida eterna. Del mismo modo que es inútil especular sobre la edad que tendrá la gente cuando resucite -pues la respuesta sólo puede ser "todas las edades"-, es igualmente inútil suponer que la historia entrará en la eternidad sólo en la forma que tendrá en su etapa final (y posiblemente más sombría). Cualesquiera que sean los elementos positivos que el mundo haya conocido, en cualquiera de sus etapas de desarrollo, serán dignos de participar en el acontecimiento eternamente nuevo de Dios. Entonces veremos que lo que parecía primitivo y subdesarrollado

podía tener mayor latencia y potencia que lo altamente desarrollado; pues este último, por su naturaleza, puede hilar relativamente poco de sí mismo. El elogio de Jesús al niño pequeño, que es más receptivo y dócil que el adulto, es pertinente en este caso. Lo que vale para la historia del mundo en general puede aplicarse de forma más concreta a la historia de la Iglesia. "Ranke hizo la célebre observación de que todos los períodos de la historia universal son igualmente inmediatos a Dios; en un sentido aún más definido y tangible la historia de la Iglesia es inmediata, en todos sus períodos, a Cristo; todas las Iglesias reconocen que su único sentido y contenido legítimos es dar testimonio de Él y hacerlo presente."[10] Tanto la historia del mundo como la de la Iglesia se caracterizan por tensiones y batallas de ideas que surgen incesantemente una y otra vez, y muy a menudo estas últimas son algo más que meras luchas de poder; con respecto a tales puntos de vista antagónicos, que bien pueden estar justificados, podemos suponer con confianza que serán "sublimados" y "eliminados" (en el doble sentido que Hegel da a la palabra *aufheben*) en la vida eterna: no serán engullidos en alguna síntesis que los muestre como obsoletos, sino que se mantendrán intactos en su diferencia y divergencia justificadas. Esto remite a lo que dijimos sobre la "positividad del otro", tanto en Dios mismo como en todas las sustancias y misiones que proceden de él.

En lenguaje parabólico, el Apocalipsis expresa el hecho de que lo que consideramos una etapa preliminar no ha sido, de hecho, superada. Así, el mismo cielo en el que reina y es adorado el Cordero está lleno de objetos cultuales del Antiguo Testamento: el Templo del Señor se abre, revelando el "arca de su alianza" (11:19); los ángeles salen continuamente de él (14:15, 17; 15:6); como en la visión de Isaías, el Templo está lleno del humo de la gloria de Dios (15:8); sin embargo, también puede describirse como la "tienda del testimonio" (15:5). También está el altar (por ejemplo, 6:9), el incensario, las trompetas, el lagar de la ira, etc.; y, lo más importante de todo, los doce representantes de la Antigua Alianza se unen a los doce representantes de la Nueva Alianza en una única e indiferenciada compañía de las "veinticuatro sidras"; y, de pie sobre el mar de cristal, aquellos (sin distinción) que vencieron a la Bestia cantan "el cántico de Moisés, el siervo de Dios, y el cántico del Cordero" (15:3). De hecho, como generalización amplia, podría decirse que todo el Apocalipsis retrata la Nueva Alianza en imágenes de la Antigua, para dar a esta última plena comunión, por así decirlo, en la consumación

final.

Es cierto que el Nuevo Testamento no considera que sea su tarea hacer predicciones sobre "el futuro del cosmos"[11] porque la dimensión teológica cielo/tierra está totalmente al margen de toda consideración científica del mundo. No obstante, se ha producido un cambio con la resurrección corporal de Cristo, y los cristianos esperan que este cambio se haga efectivo a escala universal; de hecho, "toda la creación" lo anhela. Se trata, pues, de un proceso de interés central para el Evangelio. Pablo habla de la "nueva creación" en términos puramente "realizados" (Gal 6:15; 2 Cor 5:17);[12] en el magnífico pasaje sobre "el anhelo ansioso" con que "la creación espera. . la revelación de los hijos de Dios" (Rm 8,19; cf. 8,18-25), es la glorificación final de estos hijos de Dios lo que está en el centro de interés, y no la condición de la creación "liberada de la futilidad", una futilidad o transitoriedad (*mataiotēs*) a la que estaba sometida "no por su propia voluntad". Todo esto es totalmente natural, teniendo en cuenta todo el empuje de Romanos. Pero no cambia el hecho de que, como resultado de su condición violada, todo el mundo creado (al menos) ha sido arrastrado al destino del hombre redimido. La mayoría de los comentaristas leen *ktisis* (en el v. 19) como "toda la creación visible fuera del hombre, incluyendo todo lo viviente y lo no viviente". El "anhelo ansioso" (*apokaradokia*) que experimenta es "una espera tensa y ansiosa" que, al tratarse del mundo infrahumano, sólo puede ser inconsciente(13). Este mundo está "con dolores de parto", sin duda una referencia a la idea judía de los "dolores de parto" que preceden al advenimiento del Mesías, con todas "las implicaciones para la creación extrahumana (el universo, el mundo de las plantas y los animales) sugeridas por la teología apocalíptica y rabínica"(14).[14] En el versículo 22, Pablo subraya la universalidad de la espera utilizando la expresión "*pāsa ktisis"*, toda la creación, que sin duda incluye, además de la creación infrahumana, a toda la humanidad extrabíblica; la epístola subraya la solidaridad de este anhelo mediante una *sinalefa* repetida: hay a la vez un "gemir con" y un "estar de parto con". Es cierto, por supuesto, que el empuje del argumento se dirige hacia el centro teológico de este anhelo universal: "Pero también nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos. . .", y más profundamente: el mismo Espíritu Santo gime en nuestros corazones "con gemidos inefables" (vv. 23, 26); no obstante, no se puede dejar de ver que la base cósmica, tan poderosamente retratada, está en el ámbito de este centro teológico. Tanto más cuanto que en el trasfondo

tenemos los conceptos judíos de una reconciliación, una pacificación y una liberación que incluirán a un "mundo que ha sido sometido, contra su voluntad, a la futilidad".

En esta perspectiva, por cierto, la imagen escatológica del mundo planteada por la especulación medieval es una quimera. Según Tomás, sólo los cuerpos humanos y el mundo mineral entran en el mundo de la resurrección, mientras que el mundo de las plantas y los animales simplemente cae en el olvido; esto se debe a que este último está sujeto al *motus caeli* que ahora se ha detenido: en cualquier caso, era incapaz de la visión de Dios.[15] Este cruel veredicto contradice el sentido veterotestamentario de la solidaridad entre el cosmos viviente e infrahumano y el mundo de los hombres (Sal 8; Sal 104; Gn 1, etc.), las ideas proféticas y judías de la salvación divina en imágenes de paz entre los animales (Is 11,69; 65:25),[16] y también va en contra de un profundo sentido cristiano que Joseph Bernhart ha expresado vívidamente en su obra *Heilige und Tiere* (*Santos y* animales);[17] finalmente uno puede referirse (con Wolfram von den Steinen) al papel de los animales en el cielo bíblico -el cordero, la paloma, las criaturas vivientes con caras de animales ante el trono de Dios- y a su empleo indispensable en el arte cristiano.[18] El libro del Apocalipsis es especialmente revelador en este sentido: no sólo introduce la "prehistoria" histórica de la comunidad cristiana en su mundo de imágenes -llegando incluso a equiparar ambos-, sino que también proporciona la base sobre la que la prehistoria cósmica del hombre puede alcanzar la salvación junto con él en el mundo de Dios, que finalmente alcanzará la plenitud: La creación de Dios, en toda su multiplicidad, es una[19].

Podemos estar de acuerdo con A. Vogtle en que no podemos ni debemos tratar de imaginarnos cómo será la tierra en su forma final, cuando la "tierra" quede bajo la ley del cielo. Sin embargo, el himno de la Carta a los Colosenses (1:15-20), por difícil que sea de interpretar, nos dice que esta forma final llevará un sello cristológico. Se plantea la pregunta: ¿Cómo es posible que un mundo del que se dice que ha sido creado *en* Cristo como imagen del Dios invisible, por él y para él, siga necesitando ser "reconciliado"? "En ninguna parte se dice nada sobre una discrepancia entre ambos". "¿Acaso la reconciliación no exige necesariamente la respuesta deliberada de aquello que se deja reconciliar?" -lo que difícilmente puede decirse del universo como tal.[20] Pero si este Himno, con su antiguo modo de pensar -Cristo como Cabeza del universo-, se concreta

soteriológicamente por la actividad redaccional de la Iglesia (el "Cuerpo" ya no es simplemente el universo, sino "la Iglesia", y la reconciliación se realiza "por la sangre de su Cruz"), es para insertar en una visión del mundo originalmente estática y "eterna" una visión dinámica, de este mundo, marcada por la Cruz, la Resurrección y la Iglesia. Así se explica cómo los poderes cósmicos ("tronos, dominaciones, potestades, autoridades"), creados fundamentalmente por y para Cristo, se someten a él mediante este proceso histórico, reconciliando así "lo que hay en el cielo" con "lo que hay en la tierra". Una vez que una imagen estática y cósmica se superpone a otra dinámica y sotcriológica, pueden surgir incoherencias en cuestiones de detalle. Pero desde el horizonte paulino, en particular, no puede objetarse el sentido universalista (y, por tanto, cósmico) de este acontecimiento histórico de Cristo decididamente "particular". En general, la doble visión del himno a los Colosenses se corresponde con la del presente libro: la *diástasis* trinitaria entre Dios (el Padre) y "la imagen del Dios invisible" (Col 1,15, el Hijo) forma el marco omnicomprensivo: En su centro está el drama histórico de la Cruz-Resurrección-Iglesia que se desarrolla en la historia, de tal manera que el "devenir" ya está alojado con seguridad en el "ser"; por consiguiente, no puede establecerse ninguna oposición entre el proceso de "ser reconciliado" y el estado de "haber sido siempre reconciliado".

C. EN LA VIDA TRINA

1. Participación

a. Nacido de Dios y dotado del Espíritu

Ya hemos subrayado que, para las criaturas espirituales, la vida eterna en Dios no puede consistir únicamente en "contemplar" a Dios. En primer lugar, Dios no es un objeto, sino una Vida que transcurre eternamente y siempre nueva. En segundo lugar, la criatura está destinada a vivir, en última instancia, no contra Dios, sino en Él. Por último, la Escritura nos promete incluso en esta vida una participación -aunque oculta bajo el velo de la fe- en la vida interna de Dios: hemos de nacer en y de Dios, y hemos de poseer su Espíritu Santo. También la Iglesia nos desafía a conocer mejor los misterios de la fe, sobre todo en lo que se refiere a su forma última,[1] y León XIII retoma esta admonición del Vaticano I cuando habla de la "unión admirable" del Espíritu Santo con el alma justificada, diciendo que ésta sólo difiere "condicione tan turn seu statu ab ea. . . qua coelites Deus beando complectitur" (DS 3331). Pío XII se refiere explícitamente a esto, ampliándolo considerablemente y subrayando que, en la vida eterna, no sólo veremos a las Personas Divinas "con ojos fortalecidos por la luz sobrenatural", sino que estaremos "eternamente íntimamente asociados (*proxime adsistere*) con las procesiones de las Personas Divinas, y así participaremos en la bienaventuranza de la Santísima e Indivisa Trinidad" (*Mystici Corporis*, DS 3815).

Esta participación en la vida divina interior es un misterio absoluto; Pablo lo "proclama": es "sabiduría oculta" que "ninguno de los gobernantes de este mundo ha conocido". Es más, es "lo que ojo no vio, ni oído oyó, ni ha subido en corazón de hombre", pero que ha sido preparado "por Dios para los que le aman": es el don de aquel Espíritu "que todo lo escudriña, hasta lo más profundo de Dios", pues "viene de Dios". En cuanto a la predicación de Pablo, está "inspirada por el Espíritu; así expresamos cosas espirituales con palabras espirituales". Esta posesión y transmisión del Espíritu de Dios es posible porque "tenemos el Espíritu (*nous*)[2] de Cristo" (1 Cor 2,7-16). Es importante notar, en Pablo, que la posesión del Espíritu requiere

siempre la colaboración activa del hombre: el Espíritu que el Padre ha enviado a los corazones de los creyentes como Espíritu de su Hijo no grita "Abba, Padre" sin estos corazones (Ga 4,6; Rm 8,15), sino que "da testimonio con nuestro espíritu [*symmartyrei*] de que somos hijos de Dios" (Rm 8,16). Lo sorprendente es que el Espíritu enviado a nosotros e implantado en nosotros pronuncia el grito del Hijo, mostrando así que somos consanguíneos del Hijo eterno: *"Puesto que* sois hijos, Dios envió el Espíritu de su Hijo". Se afirma que nuestra filiación ha sido planeada incluso antes de la creación del mundo (Ef 1:4-5; Rm 8:29-30; 1 Co 2:7), y se lleva a cabo mediante la entrega del Hijo en la Cruz; sobre esta base es realmente el Hijo quien vive la vida de Dios en el creyente (Gal 2:20; Rm 8:10; Ef 3:14, 17). No se puede insistir más en la inhabitación del Hijo y, por tanto, en la comunicación a los creyentes de su carácter filial. En Pablo hay también una inequívoca clemencia eclesial y social: la inhabitación del Hijo hace a los creyentes miembros de Cristo sólo porque la Iglesia, en su totalidad, es el Cuerpo de Cristo (Rom 12:5, etc.); la inhabitación del Espíritu los hace personas espirituales sólo porque la comunidad en su conjunto es el templo de Dios (1 Cor 3:16, etc.).

En Juan hay un elemento nuevo: se nos describe explícitamente como engendrados o nacidos de Dios. Esto se deduce del hecho de que el Hijo, al encarnarse, fue engendrado "no de sangre, ni de voluntad de carne, ni de voluntad de hombre, sino de Dios" (Jn 1,13; en este versículo debe conservarse definitivamente el singular original).[3] Al referirse así al Nacimiento Virginal como constitutivo del nacimiento del Hijo del Padre, el Prólogo de San Juan está proclamando no sólo el *arco*... eterno (1:1) y temporal (1:13) del Hijo, sino también su *arco*... o papel como arquetipo de todo "nacimiento divino" posterior por parte de los cristianos. Esto se discute a fondo en el debate con Nicodemo (*como* "nacimiento de lo alto", 3:3-8); los Discursos de despedida giran en torno a la inhabitación del Hijo y el Padre en el creyente (14:23), pero también hablan de la inhabitación del Espíritu que, desde dentro, guiará a los creyentes "a toda la verdad" (16:13); la respiración de Jesús sobre los discípulos en la noche de Pascua deja clara esta transferencia y transmisión internas (20:22). La Primera Carta de Juan presenta la enseñanza del nacimiento divino y la inmanencia de las Personas Divinas en el creyente y la desarrolla en muchas direcciones. Ser engendrado (o nacido) de Dios (2,29; 3,9; 4,7; 5,1-4.18) es la marca de la fe verdadera, es decir, viva, que se manifiesta como amor a Dios y amor al prójimo. Esta marca es la

etapa preliminar, terrena, de una unión inefable que está por venir: "Mirad qué amor nos ha dado el Padre" -nuestro nacimiento divino viene del Padre, que es el origen de toda la economía del amor- "para que seamos llamados hijos de Dios; y lo somos. . . . Amados, ahora somos hijos de Dios; aún no se ha manifestado lo que seremos" (3,1-2). Pero lo que está por venir no sustituirá en modo alguno la gracia de ser engendrados por Dios y de ser sus hijos; sólo podrá ser iluminada por la verdad de esta relación: "Pero sabemos que, cuando él se manifieste, seremos semejantes a él *[homoios]*[4]" (3,2), lo que debe referirse, no a la esencia de Dios, sino a su intercambio personal de amor. Este "ser semejantes" no es sólo el resultado de un diálogo personal entre Dios y el hombre:(5) es fe y se basa en nuestra aceptación del Unigénito de Dios (Jn 1,12), que a su vez es el entregado por todos nosotros por el Padre (3,16) y que mediante su sangre (1 Jn 5,6.8) nos reconcilia a los pecadores con Dios (2,2). Los que somos creyentes sólo podemos captar *la processio* del Hijo desde Dios en su *missio*, que llega hasta el "extremo" del amor (Jn 13,1). Por eso también nosotros, si somos engendrados por Dios, estamos llamados a dar la vida por los hermanos (1 Jn 3,16) y a evitar el pecado (3,9): "Sabemos que todo el que ha sido engendrado por Dios no peca, sino que se aferra a su engendramiento divino" (5,18).[6] Como en Pablo, este "aferrarse" es posible gracias a la inhabitación del Espíritu en quien cree y ama. Su testimonio completa la trilogía de la revelación del Hijo: el agua (Encarnación y bautismo), la sangre (Cruz y Eucaristía) y el Espíritu (don pascual), que es el Espíritu eclesial, puesto que es Espíritu de amor a los hermanos (como en Pablo). "Todo el que cree que Jesús es el Cristo [el Crucificado] es hijo de Dios, y todo el que ama al padre ama al hijo" (5,1), lo que puede referirse tanto al Hijo como a los "hijos de Dios" mencionados en el versículo siguiente. Esta fe que se muestra auténtica por el amor es, como atestigua el Espíritu (5,11), "vida eterna" (5,13), lo que demuestra una vez más la equivalencia sustancial entre la vida terrena de fe y la vida en Dios en el más allá, donde participaremos abierta y manifiestamente en las relaciones trinitarias.

Por tanto, es insuficiente describir la vida de la gracia en términos de una especial "presencia" y "inhabitación" de las Personas del Hijo y del Espíritu (enviadas por el Padre) en las almas de los destinatarios de la gracia;[7] la *finalidad* de esta inhabitación es permitir a los hombres participar en las relaciones entre las Personas divinas; y *las relaciones* son precisamente lo que estas Personas son, total y

enteramente.

Esta participación, que constituye el núcleo de la bienaventuranza eterna, ha sido explorada con más detalle en determinados momentos de la historia de la teología. Aquí nos concentraremos en tres de ellos, retrocediendo en el tiempo. Juan de la Cruz describió esta participación como la mayor cercanía a Dios que puede alcanzarse en la tierra, separada de la bienaventuranza eterna sólo por un "delgado velo". Meister Eckhart y los de su escuela (Tauler, Suso, Ruysbroeck) situaron el nacimiento divino del creyente, y las relaciones trinitarias que de él se derivan, en el centro de la dogmática cristiana. Sin embargo, en los Padres de la Iglesia (cuyos textos han sido recogidos y ordenados con gran claridad por Hugo Rahner), este teologoumenon posee una riqueza teológica de la que se carece en los autores posteriores. Esta riqueza es indispensable para exponer la participación del cristiano en las relaciones trinitarias y en la vida eterna, desplegándola sin estrecheces en toda la amplitud de la *communio sanctorum*.

b. Respirar con el Espíritu: Juan de la Cruz

Juan de la Cruz no busca el cielo, ni la bienaventuranza, sino sólo a Dios; debe aniquilar a toda costa la distancia entre su inutilidad y el valor infinito de Dios. De ahí su apasionada oración:

> ¡Señor, Dios, mi Amado! Si vas a seguir recordando mis pecados y así no conceder lo que te imploro, que se haga Tu voluntad también en este asunto, pues 1 no busco nada más elevado que Tu voluntad. Que exprese, pues, Tu misericordia y bondad, pues en ellas Te revelarás. Si es que esperas obras de mi parte, para que por ellas escuches mi oración, entonces dámelas y perfecciónalas Tú mismo junto con las penas que quisiste aceptar. Que así sea. Pero si no esperas mis obras, ¿qué esperas, amabilísimo Señor? ¿Por qué te demoras? Pues si la gracia y la piedad, que te imploro en tu Hijo, han de manifestarse, ¡toma mi penique (*cornadillo*, la moneda más pequeña de entonces), ya que lo deseas, y dame este bien, ya que también es lo que deseas![1]

Sólo una delgada "telaraña" *(tela*, una triple red) obstaculiza el dulce *encuentro* (*este duke encuentro*): primero, todo lo que es criatura; después, todo el hacer y desear naturales; y, por último, el apego del alma al cuerpo y a los sentidos. Las dos primeras redes se desgarran ya en la "noche oscura" y en todas las renuncias que implica la "ascensión al monte Carmelo": "Todos estos obstáculos fueron destruidos. . por la espantosa ráfaga del fuego divino. . . de modo que sólo queda una telaraña". Puesto que sólo queda este obstáculo en el camino hacia el

encuentro final, "el alma imagina que está más cerca del momento en que la red de la existencia (terrenal) se disolverá"(2)."En este encuentro, sin embargo, hay un tipo de muerte que se anticipa en el "torbellino de amor"; el alma "siente el poder de la vida eterna", y desde esta posición ventajosa todo lo terrenal parece tan frágil como una tela de araña,(3) "de modo que el alma desea que la tela de su vida se rompa en un tris. . en el torbellino de un encuentro sobrenatural de amor".(4) Pero, ¿cómo describir un encuentro entre dos partes cuando, en última instancia, se trata de una unión? Se intenta mediante las imágenes del "*toque*" (que procede de la tradición mística alemana), de la marca de hierro (*cauterio*), de la herida (*llaga*) que, a diferencia de una herida corporal, sólo puede curarse profundizando en ella "hasta que el alma sea al fin una sola herida de amor. . y así se cura en el amor",(5) como se ve en los estigmas de San Francisco.6 En esta experiencia de amor, el amor se siente como un "océano sin fin", y su "principio y medio parecen estar en el alma misma". Al mismo tiempo, es una experiencia trinitaria: "Me lo concediste por las caricias con que me acariciaste, es decir, por la 'refulgencia de tu gloria y la imagen de tu esencia', tu Hijo unigénito. Con él, mano misericordiosa del Padre, me has herido y marcado profundamente"7. El alma que se ha quedado sin camino8 puede, como algo negativo, acoger en sí lo positivo: la vida trinitaria. Se trata de "una especie de anticipo de la vida eterna, aunque en esta vida no lleguemos a gozar plenamente de ella, como lo haremos en la gloria".9 Para retratar esa experiencia de transición, el poeta-místico produce una última imagen, la más pregnante: las antorchas o conflagraciones divinas (*lampares de fuego*) inflaman de tal modo el alma que ésta se encuentra simultáneamente "*dentro de* su fuego", pareciendo combustionar junto con el Espíritu Santo y, sin embargo, por otra parte, es la sombra proyectada por la luz divina (pero una sombra enteramente irradiada por ese resplandor): "La sombra creada en el alma por la antorcha de la belleza de Dios es ella misma belleza, correspondiente (*al habla y propriedad*) a la belleza primigenia, divina"10 En cuanto sombra, el alma es otra que Dios, la "otra" de Dios; pero en cuanto sombra proyectada por la luz y llena de esa luz, no sólo es criatura hecha por Dios, sino criatura divinizada toda ella por Él. Por eso Juan puede afirmar con gran audacia que "Todo lo que hay de bueno en nosotros nos es *prestado* (*prestada*), y Dios lo considera como obra suya; Dios y su obra es Dios."Sin embargo, la irradiación de las potencias creadas del alma por las antorchas divinas, que tiene lugar en el umbral

mismo de la transición a la vida eterna, es una revelación de la vida trinitaria, aunque todavía en la sombra: lo que está presente en el alma es "la misma sabiduría, la misma belleza y el mismo poder de Dios, (pero) en la sombra, porque el alma en la tierra no puede captarlo completamente. Sin embargo, esta sombra ha sido creada según la forma y la naturaleza de Dios, es decir, según Dios mismo, por lo que el alma es capaz de reconocer la sublimidad (*excelencia)* de Dios... saboreando la gloria de Dios en la gloria-sombra"[12] Al saborearla, Dios "le concede vivir y habitar en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo"[13].

Si el alma actúa puramente como receptor amoroso, puede retener todo lo que recibe tal como lo recibió.[14] Su

> El conocer, que antes de esta unión captaba las cosas de un modo natural, por el poder de su luz natural y alimentado por sus sentidos, está ahora en movimiento y es dirigido por algo superior, por el poder primigenio de la luz divina y sobrenatural. Ahora, elevada por encima de los sentidos, se ha vuelto divina. . . ... y su voluntad, que hasta entonces amaba de un modo bajo y mortal con sus sentimientos naturales, se transforma ahora en la vida del amor divino, animada por el poderoso soplo del Espíritu Santo, en quien ya vive la vida del amor. . . . Como verdadera hija de Dios, el alma se moverá a impulsos del Espíritu de Dios en todas las cosas. Esta es también la enseñanza de Pablo: Todos los que son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios (Rm 8,14). . . . Por supuesto, la sustancia del alma no es la sustancia de Dios, y no puede transformarse en Él; pero como está envuelta en Dios, es Dios por participación en Él."[15]

Con todo su ser, el alma se esfuerza para que su amor que responde no quede rezagado por el amor de Dios que se dirige a ella. Esto es posible gracias a la inhabitación del Espíritu: "Sólo puede alcanzar esta semejanza mediante una transformación total de su voluntad en la voluntad de Dios. . . . Esto no destruye la voluntad del alma: se convierte en la voluntad de Dios. Así ama a Dios con la voluntad de Dios, que es su propia voluntad; ahora ama tanto como es amada, pues ama con la voluntad divina, es decir, por medio del Espíritu Santo"[16] De este modo, el soplo del Espíritu Santo por parte del Padre y del Hijo se convierte también en un soplo por parte del alma.

> El Espíritu forma y equipa al alma para que, en Dios, pueda realizar el mismo soplo de amor que el Padre realiza en el Hijo y el Hijo en el Padre. Este soplo de amor es el mismo Espíritu Santo que se exhalan mutuamente en esta transformación. Pues la transformación no sería verdadera si el alma no se remodelara de modo patente y sin velo en las tres Personas de la Santísima Trinidad. . . . El alma respira a Dios en Dios, y esta respiración es la respiración de Dios mismo. . . . No hay que pensar que es imposible que

> el alma desee algo tan sublime, porque si Dios le da la gracia de asemejarse a Dios y unirse a la Santísima Trinidad, y así llegar a ser Dios por participación, ¿por qué no hemos de creer que alcanza su discernimiento, su conocimiento y su amor dentro de la Trinidad y en la participación de la Trinidad, tal como ésta lo hace consigo misma? . . ... [aunque por] participación, puesto que Dios actúa en ella?

Se citan pasajes de Juan para aumentar la credibilidad de este milagro: Cristo nos ha dado "el poder de ser hijos de Dios" (Jn 1,12-13); luego Jesús reza al Padre, pidiéndole que nos ponga donde está él, el Hijo (Jn 17,24), "realizando en nosotros por participación la misma obra que yo (el Hijo) realizo por naturaleza, es decir, insuflando el Espíritu"; por último está la oración del Hijo para que seamos uno como él y el Padre son uno (Jn 17,20-23). Pedro dice que los creyentes llegan a ser "partícipes de la naturaleza divina" (2 Pe 1,2-4); "para las almas esto significa que participan de Dios y colaboran con Él en la obra de la Santísima Trinidad"(17).

Juan de la Cruz lo plantea explícitamente sobre la base de una situación fronteriza que él ha experimentado y que es accesible a los que están completamente purificados; en esta situación fronteriza ya es discernible la condición de bienaventuranza eterna. En esto se diferencia de aquellos a los que nos referiremos a continuación. También muestra su independencia de ellos en que su acceso a la participación activa en el proceso trinitario no es la generación paterna ni el ser generado filialmente, sino directamente la *spiratio* del Espíritu Santo por el Padre y el Hijo.

c. "El nacimiento del Hijo La mística renano-flamenca

En Juan de la Cruz, la participación de los santos en la respiración del Espíritu tenía una base sólida en la Escritura: el Espíritu se da a los cristianos, no para ellos mismos, como una posesión estática y privada, sino en beneficio de la comunidad. La espiritualidad medieval de la escuela renano-flamenca, que tomaba como realidad espiritual central el teologema del nacimiento del Hijo del Padre, no estaba menos firmemente fundada en la Escritura: ser dotados de gracia significa esencialmente ser aceptados como hijos en el Hijo eterno (Rm 8,15-17). Así, Juan habla de nuestro "nacer de nuevo de lo alto" del seno del Padre (Jn 3,3-6); por esta puerta se nos capacita para participar en la vida trinitaria de Dios. *Das fließende Licht der Gottheit [La luz* fluyente de la divinidad] de Matilde de Magdeburgo1 nos proporciona un preludio de esta espiritualidad claramente definida,

que se experimenta y formula de manera totalmente trinitaria. El constantemente repetido "fluir" no sólo se refiere a la unidad animada y circular de la vida dentro de la Divinidad, sino igualmente al desbordamiento de esta vida en el mundo, atrayendo a todos los que creen y aman a este torrente de vida trinitaria. Sin embargo, aparte de un lugar donde se menciona el "nacimiento del Espíritu Santo" en el alma, no hay todavía ninguna señal del tema que, poco después, en Eckhart, dominará todo el campo con su magnífico monótono -aunque en el propio Eckhart permanecerá extrañamente matizado. Sus seguidores hablarán en términos más sencillos pero más pálidos.

Eckhart. Para no perdernos en las paradojas de Eckhart, es esencial comenzar con una breve discusión de su ontología neoplatónica extrema, en la que eligió expresar una idea genuinamente cristiana[2] Dios es "todo el ser", y "fuera de Dios no hay nada más que la nada";[3] "en la medida en que la criatura tiene ser", puede decirse que Dios es el "super-ser".[4] Todo lo que se aparta de la indivisibilidad absoluta del ser,[5] como el espacio y el tiempo y el número,[(6)] es una "declinación de la unidad de Dios",[7] la célebre *regio dissimilitudinis*[8] que nos ha llegado desde Platón y Plotino. Para Eckhart, incluso antes que Cusano, Dios es el *Non aliud*"[9].

Esto plantea dos dificultades. Una se refiere a la vida interior de la Trinidad: ¿Puede una multiplicidad (supernumérica) en Dios ser última? Eckhart subraya la igualdad de esencia entre el Padre, su Hijo y la Imagen, y el Soplo del Espíritu "floreciendo" de ambos,[10] pero al mismo tiempo subraya fuertemente la diferencia entre "Dios" (el Creador trino frente a sus criaturas) y la "divinidad" por debajo o por encima de todo lo que es relación en Dios y todo lo que es cualquier cosa fuera de Dios.[11] La unidad absoluta de la esencia divina sólo puede imaginarse como el proceso trinitario que "refluye" hacia la "oscuridad",[12] el "desierto"[13] y la "quietud" de la "Unidad pura y limpia".[14] "La luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la comprendieron": Eckhart no teme aplicar este versículo a la relación entre el Dios trino que es Luz y el Suelo no iluminable de la divinidad.[(15)] Para Eckhart, sin embargo, a pesar de esta diferencia, el "brotar" trinitario [((16*bullitio*),)] la procesión del Hijo y del Espíritu desde el Padre, sigue siendo algo que procede del Amor sin fundamento, "sin razón", en el que unidad y diferencia son necesaria pero incomprensiblemente una.

La segunda dificultad es mayor y se refiere al mundo creado. Todo el ser del mundo procede de Dios y *es* Dios; por tanto, las criaturas, en

sí mismas, no son nada[17]. Sólo existen en la medida en que se reciben constantemente a sí mismas de Dios. Aquí Eckhart alaba fuertemente *el adhaerere Deo* de Agustín, "aferrarse a Dios",[18] pero como, por otra parte, siempre está afirmando que la estructura agustiniana (trinitaria) del alma (*memoria-intellectus-voluntas*) se une en la "tierra del alma" (también un rasgo agustiniano) y se disuelve en ella,[19] es imposible que nazca ninguna *causa secund*a activa (y para Tomás esta *causa secunda* es la más sublime de las obras de Dios). El acto de la criatura es simplemente aceptar el don divino del ser (esto es el *pad Deum*)(20) -no aceptar a Dios sería matarlo(21)- y, en el mismo acto de aceptar a Dios, devolver todo su ser a Dios: "Para Eckhart, por tanto, "analogía" no significa *analogia entis*, sino la efusión puramente creadora (?) del Ser, que *como tal* dota a la criatura -que en sí misma no es nada- de un ser "prestado" *(ze borge*),[23] no confiado a ella como propio. Así, el verdadero acto filosófico y teológico del hombre consiste en devolver constantemente a Dios lo que de él ha brotado[24]. De este modo se relativiza la persona individual: "En Dios no hay ni Henry ni Conrad";(25) lo abstracto, lo universal, tiene más ser y, por tanto, está más cerca de Dios que lo concreto;[26] en verdad, por tanto, sólo Dios puede decir "yo".(29 27) El verdadero "yo" de la criatura está en Dios, en la Idea;(28) pero en la Idea, en cuanto que es Dios, todos los seres son uno.Por eso Eckhart se aferra a la idea de que Cristo tomó sobre sí, no una naturaleza humana individual, sino la naturaleza humana en general.[30]

Esto determina todo lo que seguirá en la teología del nacimiento divino. Sobre todo tenemos aquí la doctrina de la imagen [*Bild*], que es la efusión del Ser: en Dios, el Hijo es imagen del Padre, y puede tener su Ser sustancial en la identidad de la esencia divina; por el contrario, en la criatura -que es imagen de Dios- su ser-como-imagen [*Bildsein*] está "directamente en Dios", que es a la vez Original [*Urbild*] y Ser, del mismo modo que lo que se refleja en el espejo le pertenece "directamente" a partir de lo que así se refleja.[31] De ahí la necesidad de la doctrina de la "chispa" increada en el hombre creado, pues sólo en este ámbito más íntimo del espíritu humano reside la imagen [*Bild*] de Dios.[32] Inicialmente el Original [*Urbild*] no puede ser otra cosa que el Hijo en Dios: "Conoceremos a Dios como somos conocidos (1 Cor 13,12), . . tal como él se conoce a sí mismo en esa Copia [*Abbild*] que es la única imagen de Dios y de la divinidad, . . en cuanto (ésta) es el Padre. Le conoceremos correctamente en la medida en que nos parezcamos *a esta* imagen (el Hijo como Imagen del Padre), en quien

todas las imágenes tienen su origen, y. . . están inscritas en la imagen del Padre"[33]. Por otra parte, el Hijo es a la vez "la imagen misma" y "sin imagen" o una "imagen más allá de la imagen", puesto que es Dios por esencia(34). En esa medida, las imágenes primigenias [*Urbilder*] de la creación son más absolutas, más nobles en Dios que en las criaturas: estas últimas están en Dios más de lo que están en sí mismas[35].

Todos estos presupuestos de peso llevan a Eckhart a proponer su doctrina del nacimiento divino de forma mucho más radical que sus modelos patrísticos. Para examinar esta doctrina debemos dividirla en cinco afirmaciones.

1. En un solo acto Dios Padre engendra a su Hijo eterno y la creación; esta creación, como hemos visto, tiene su realidad más en el Hijo que en sí misma. Así comenta Eckhart el Salmo 62,11 [RSV] ("Una vez habló Dios; dos veces he oído esto. . ."): "Dios habló siempre una sola cosa. . . . Pero como la "chispa" eterna en la criatura tiene su realidad específica en Dios y es la verdadera imagen de Dios, no importa si se dice que el Padre nos genera en su Hijo -lo que puede entenderse al modo escolástico habitual, es decir, que las Ideas que constituyen el mundo están presentes en el Logos- o que Dios genera a su Hijo en nosotros. Pues "no hay distinción entre el Hijo unigénito y el alma"[37]. Además, Dios genera y crea desde toda la eternidad y fuera del tiempo. El tiempo (terminativo) sólo existe dentro del mundo creado.[38] Eckhart, sin embargo, diferencia entre el reino de la naturaleza y el reino de la gracia,[39] pues es en este último donde se afirma efectivamente el nacimiento divino. Puesto que el mundo es engendrado junto con la generación del Hijo, este acto, para el Padre, tiene una necesidad divina, trinitaria; el Padre se agota, se consume en este dar a luz[40].

2. Esto significa que el eterno proceso trinitario, en el que el Hijo procede del Padre en un eterno Ahora, se convierte en el hombre en un proceso temporal en el que el hombre es modelado en y según el Hijo eterno. "Dios realiza todas sus obras para que seamos el Hijo unigénito"(4142). "El Padre nos impulsa y nos persigue para que nazcamos en el Hijo y lleguemos a ser lo mismo que es el Hijo"(). Esto sucede "cuando se liberan todas las potencias de nuestra alma, que antes estaban atadas y aprisionadas. Entonces el Padre hace nacer a su Hijo en nosotros"(424344). "El Padre da a luz al Hijo como al justo, y al justo como a su Hijo". Si el justo está completamente en armonía con la voluntad de Dios, "el Padre del cielo da a luz a su Hijo unigénito en sí mismo (y simultáneamente) en mí"(). ¿Por qué en sí mismo (y

simultáneamente) en mí? Porque yo soy uno con él: *no puede* excluirme"(44). En toda la creación, este tipo de nacimiento sólo es posible en el alma espiritual, pues sólo el alma, "creada naturalmente a imagen de Dios", es capaz de asimilarse al Hijo: "Esta imagen debe ser adornada y perfeccionada por este nacimiento"45. Sin embargo, como hemos dicho, la imagen sólo se imprime en el terreno más íntimo del alma (la "chispa"): las potencias del alma deben (mediante la contemplación) reunirse en esta unidad y operar en lo sucesivo únicamente a partir de ella.46

3. Lo que hemos dicho sobre el proceso temporal del nacimiento del Hijo en el alma nos lleva a un tercer aspecto. El Padre también da a luz al Hijo *a través* del alma. Aquí reconocemos temas tratados en la patrística, por ejemplo, que María y toda alma justa hacen nacer a Dios y a Cristo. Si el alma se hubiera purificado por completo, "el Padre del cielo daría a luz a su Hijo unigénito en mi espíritu tan puramente que éste volvería a darlo a luz"47 "Dios considera más digno nacer espiritualmente en cualquier. . alma buena que haber nacido corporalmente por María"48 "Un hombre justo es aquel que se modela y se remodela en la justicia. . . . Dios nace en el hombre justo, y el hombre justo nace en Dios; así Dios nace a través de cada virtud del hombre justo"49 Tan a menudo como "el alma renace en Dios en un Ahora presente,. . . tantas veces da a luz al Hijo unigénito".50

4. Si volvemos a aplicar este tercer aspecto al segundo, encontramos que surge un cuarto: el alma que da a luz al Hijo fuera de sí misma, se da a luz a sí misma en el Hijo. Para ilustrar esto, podemos recordar lo que dice Pablo: "Tengo que pasar por el dolor de daros a luz. . hasta que Cristo se forme en vosotros" (Gal 4,19 JB). El "Niño" al que el alma ha de dar a luz es el Hijo, y así el alma misma "se hace Hijo de Dios"; el verdadero discipulado, dice Eckhart, consigue esto: "51 El tercer y el cuarto aspecto se implican mutuamente: En la medida en que somos "remodelados en el Hijo", el Hijo "nace en nosotros en esa misma medida, y nosotros nacemos en el Hijo y nos convertimos *en un* Hijo"52 Esto significa, a su vez, que el Padre se da a luz a sí mismo en el Hijo, y esto se convierte en un renacimiento de Dios en Dios: "Dios da a luz de sí mismo y vuelve a dar a luz en sí mismo"53 "El alma da a luz de sí misma a Dios de Dios y en Dios; le da a luz propiamente *de sí misma*. Lo hace para dar a luz a Dios en el punto en que es semejante a Dios, en que es imagen de Dios (en la "chispa")"54.

5. El último paso es ahora inevitable, pues Eckhart siempre lleva las afirmaciones a sus extremos. Este paso, que puede ser considerado

como una mera hipérbole, en realidad significa seriamente debido a dos deficiencias en sus fundamentos. En primer lugar, no se basa en una auténtica *analogia* ends. No hay una *potentia receptionis* creatural, fundamentada en una *causa secunda* genuinamente constituida, que sería activa en la recepción ("pasiva"). En resumen, lo que falta es el principio mariano. Entonces no hay distancia genuina entre, por una parte, la generación o el dar a luz divino y, por otra, la posibilidad que se concede a la criatura, por la gracia de Dios, de modelar al Hijo por y en sí misma y en Dios. En consecuencia, el hecho de que el hombre dé a luz al Hijo por la gracia se identifica con la generación del Hijo en el seno de la Divinidad: la criatura usurpa así el lugar del Padre mismo; se convierte en el Fundamento primigenio generador, *causa sui*. "En mi primer origen no tenía a Dios y era el origen de mí mismo. . . . Entonces me quería a mí mismo y nada más; lo que yo quería era yo, y lo que yo era era lo que yo quería. . . . Pero cuando, por una decisión libre de la voluntad, salí y recibí mi ser creado, entonces tuve un Dios." "No nacido he sido eternamente, lo soy ahora y lo seré eternamente. . . . En mi nacimiento nacieron todas las cosas, y yo fui el origen de mí mismo y de todas las cosas; si así lo hubiera querido, ni yo ni todas las cosas habríamos sido"(55) (Nótese cómo juega con los distintos significados de "yo" y cómo se desliza de "ser Dios" a "tener a Dios"). La gracia de "dar a luz de nuevo a Jesús en el corazón paterno de Dios" se convierte, para los que así dan a luz, en el poder de "cooperar en dar a luz fecundamente de la misma tierra de donde el Padre da a luz a su Verbo eterno"(56). "Junto con el Padre, el espíritu (creado) da a luz al mismo Hijo unigénito y a sí mismo como el mismo Hijo; *es* el mismo Hijo"57 "El Padre da a luz a su Hijo sin cesar, y digo más: Me da a luz como a su Hijo y como al mismo Hijo. Y digo más: No sólo me da a luz como a su Hijo, sino que me da a luz *como a sí mismo*, y se da a luz a sí mismo como a mí, y me da a luz como a su propio ser y naturaleza"58 Aquí salta incluso la diferencia trinitaria entre Padre e Hijo, y la gracia de la fecundidad creatural es, sin más, equiparada a la fecundidad absoluta, divina.59

Ante este intento de penetrar en el acto más primigenio de la generación, no es de extrañar que, al final, las "Ideas" se trasplanten al Padre, ya que el Hijo y el mundo se han acercado tanto60. Tampoco es de extrañar que, habiendo explicado el proceso trinitario(61), Eckhart busque algún Suelo primigenio más profundo donde la multiplicidad (aunque sea una multiplicidad sin número) y la actividad de este proceso se trascienda o se socave. Ciertamente, hay muchos lugares en

los que el Padre mismo aparece como este Fundamento primigenio, al que retornan todas las salidas del Hijo, del Espíritu y del mundo62, como el Padre que -lo que tiene un tono casi arriano- retorna a su Fundamento primigenio "en el goce de sí mismo, el Padre como Padre mismo en la unidad del Uno"(63).(.(65) 63) Se le denomina la "raíz de la Divinidad",64 como la *fontalitas*Sobre esta base sería posible construir una doctrina de la Trinidad en la que se diera al nacimiento divino su verdadero valor. Desgraciadamente, sin embargo, todo el proceso trinitario es claramente socavado en favor de una tendencia (neoplatónica) hacia la unicidad absoluta,(66) con el resultado de que toda multiplicidad es considerada como "desdicha",67 toda "semejanza" debe ser trascendida porque no es identidad,68 al igual que todo "encuentro" debe ser trascendido porque es una relación entre elementos de una dualidad.69 En el pensamiento de Eckhart, por consiguiente, hay que temer que la Trinidad, aunque sea interpretada como Amor (como lo es a menudo en Eckhart), no pueda ser el Fundamento de todas las cosas.

Lo que fascina a Eckhart es el Suelo trascendente, mientras que todo lo categorial y concreto le resulta indiferente, es decir, le lleva a la práctica de la indiferencia. Esto se aplica incluso a la Cruz de Cristo, del mismo modo que se aplica a todo sufrimiento y dolor. "Cristo dice: 'Si alguno quiere seguirme, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame'. El significado de esto es: Desecha todo el dolor de tu corazón para que no haya en él más que alegría constante. Entonces nacerá el Niño"70. "Cuanto más renuncia un hombre, más fácil le resulta renunciar a las cosas. . . . Así fue con los apóstoles: cuanto más pesado era su dolor, más fácilmente lo sufrían"(71) Así, Dios mismo tiene la virtud de la indiferencia cuando el Hijo está sufriendo en la Cruz: "Cuando el Hijo en la Deidad quiso hacerse hombre, y de hecho se hizo hombre, soportando el sufrimiento, ello afectó tan poco al impasible recogimiento de Dios como si nunca se hubiera hecho hombre"72 También los ángeles "no pueden experimentar tristeza por los pecados de los hombres".73 Naturalmente, hay pasajes aislados que suenan más cristianos: "Dios murió para que yo muriera para el mundo entero y todas las cosas creadas",(74) Cristo "soportó su sufrimiento por amor",75 "Dios está conmigo sufriendo en su dolor"; pero tales afirmaciones son provisionales, pues Eckhart prosigue: "Si mi sufrimiento está en Dios y Dios sufre conmigo, ¿cómo puede ese sufrimiento ser dolor para mí? Pues el sufrimiento pierde su dolor; mi dolor está en Dios, y mi dolor es Dios"76. Debemos dirigirnos a los

seguidores de Eckhart, que pensaban de un modo más cristiano, para reflexionar sobre el vínculo entre la redención del cristiano mediante la Cruz y su nacimiento divino.

Tauler. Eckhart, el "amable" y "noble Maestro"[1], hablaba desde la perspectiva de la eternidad[2]. Tauler, que le debe mucho, sobre todo en su enseñanza sobre la Trinidad y su antropología, lo baja a la tierra y a la soteriología cristiana. Tanto es así que el propio Tauler se convierte en un "verdadero testigo de nuestro Señor", que "bajó del cielo y volvió a subir al cielo y por encima de todos los cielos"[3], mediando así entre el cielo y la tierra. En la medida en que Tauler es tal testigo, este "entre" es su ámbito propio, a saber, "entre" la más alta unión con Dios y el más bajo abandono por parte de Dios. Según el Aquinate, el hombre está "situado entre dos límites: el tiempo y la eternidad", y Tauler se hará eco de ello,[4] pero su experiencia personal es más aguda: El pobre hombre se siente como si colgara *entre* dos paredes, y ni aquí ni allá tiene espacio suficiente"[5]; "así el hombre cuelga en medio entre el cielo y la tierra: con sus facultades superiores se eleva por encima de sí mismo y de todas las cosas y habita en Dios; mientras que con sus facultades inferiores se humilla por debajo de todas las cosas en el mismo suelo de la humildad"(6)."[6] Esto penetra hasta la experiencia más íntima de Tauler: a lo largo de su "estrechísimo camino hay dos puntos *entre* los que el hombre debe apretujarse; uno se llama 'conocimiento' y el otro 'ignorancia'. No debe detenerse en ninguno de los dos, sino pasar *entre ellos* con simple fe. Otros dos puntos son la certeza y la incertidumbre, y el hombre debe proceder *entre* ellos lleno de sagrada esperanza. Hay dos más. La paz del Espíritu y la inquietud de la naturaleza. Una calma adecuada debe llevar al hombre *entre* ambos"[7]. Finalmente, se encuentra *entre* dos cosas contradictorias: la imagen y la ausencia de imagen[8]. Este puro "estar colgado" en la fe conduce a una rendición última: "Somos tan poco capaces de decir lo que es la verdad como lo que es Dios. Dios es la verdad"(9). Los que se esfuerzan por llegar a Dios "recorren pacientemente los caminos por los que les conduce el Señor. . . . No dicen que han encontrado la paz, pero tampoco viven sin paz, porque siguen el camino estrecho *entre* la paz y la inquietud, *entre* la esperanza (arrogante) y el miedo exagerado, *entre* la certeza y la duda". En este estrecho camino, "por encima de todo, deben asegurarse de mantenerse firmes y resueltos en las huellas de nuestro querido Señor Jesucristo"(10).

Es el discipulado de Cristo lo que marca el profundo abismo entre

Tauler y Eckhart. Mientras que Tauler puede utilizar el mismo lenguaje neoplatónico y areopagita de "convertirse en nada", de la "nada" y de "hundirse en la tierra", el "desierto" y el "vacío" de Dios,(11) él habla desde una experiencia concreta de discipulado en la Pasión de Cristo y de humillación absoluta. Cuando alguien, asombrado, le pregunta si aún no ha superado la humanidad de Cristo, responde: "No. Nadie puede superar el ejemplo de nuestro Señor Jesucristo"(12). Incluso cuando mira en su propio "suelo", no pierde de vista "la imagen de los sufrimientos de nuestro Señor": con la ayuda de la gracia, "el sufrimiento y la vida de nuestro Señor se asoman a tu interior, con total amor y sencillez, con una sola mirada, como si *todo* estuviera delante de ti"(13)."(13) Por eso advierte contra las especulaciones vacías14 y señala una apertura totalmente distinta: la apertura del amor en las llagas de Cristo.(18 15) La "vida" de Jesús no se olvida en favor de su "sufrimiento",16 sino que es en el sufrimiento donde se manifiestan todas las dimensiones trinitarias del Dios-hombre; aquí lo vemos devolviendo todo al Padre,17 aquí vemos también "qué gran desgracia y qué múltiples dolores ha padecido Dios, nuestro eterno Padre y Señor";aquí, sobre todo, adonde sólo el Espíritu Santo puede conducirnos,19 el alma orante debe detenerse. Aquí puede captar todas las implicaciones de la interacción entre Dios y el hombre: "pasamos de la humanidad a la divinidad y viceversa"20.

Así pues, en este ascenso y descenso tiene lugar la paradoja central de la espiritualidad de Tauler: su participación en el amor encarnado y sufriente es a la vez "experiencia" y "no-experiencia". Por un lado, este penetrar en la realidad del amor es un "prodigioso, creciente, discernimiento interior de Dios",21 un "darse cuenta",22 un "sentir en uno mismo",23 un "saborear",24 en el que uno "lo experimenta y saborea al brotar de la fuente como un manantial".((2825) Al final se alcanza un "auténtico anticipo de la vida eterna",26 se tiene "una visión de la eternidad",27 un "anticipo de la oculta delicia nupcial",) y, junto con el Señor ascendiendo al cielo, se experimenta que "nuestra mancomunidad está en el cielo"."29 Por otra parte, la experiencia del Hijo que desciende del cielo consiste precisamente en la no-experiencia, de modo que nuestra participación en la fiesta eterna es "necesariamente" participación en una "fiesta no sentida" 30 que, si bien está "oculta y secretamente presente" 31, está, sin embargo, más allá del "sentido y de la iluminación" 32, puesto que es un descanso en el Dios incognoscible e inefable. De ahí sus observaciones severas, casi sarcásticas, sobre todo deseo de experiencia: "Nuestras hermanas. Si

nos aferramos a los "sentimientos agradables como el oso a su miel,... no alcanzaremos la espiritualidad de Dios"33. . no alcanzaremos la pobreza espiritual"34.

Para Tauler, la experiencia crucial es la de la no-experiencia, de la *desolatio*, del desamparo, en la que se aproxima a la experiencia de Jesús abandonado en la Cruz. *Hay* "consolación",(35) pero debemos "usarla" (*uti*), y "no gozarla" (*frui*).36 Casi podemos decir que se nos da para que, posteriormente, sintamos aún más profundamente nuestra pérdida: "Gran frialdad en toda gracia", "apagarse", "noche", "sequedad", "tinieblas", "abandono",37 "una opresión insoportable, seca por el dolor".38 Dios ya no escucha;39 "Jesús se ha ido.40 Esto es necesario; es una "prueba" de la fidelidad del hombre41 por la que adquiere práctica42 en el arte más elevado, a saber, "estar sin Dios, sentir la falta de él: esto lo supera todo"(43)."En muchos casos, esta ausencia de Dios puede durar toda la vida.(45) En tal caso, el amor arde en su propia privación.(46) Así nos familiarizamos con el lugar más bajo, que es también, sin embargo, el más útil: "En ninguna parte tiene el cielo un efecto tan fructífero como en las tierras bajas. Así también la obra de Dios nunca es más fecunda y divina que en el hombre en lo más bajo". El "relámpago" de Dios puede brillar en el suelo del hombre de tal manera "que todo dolor le parece poco".(47) Ahora, por tanto, se da un significado totalmente nuevo al *pati Deum* que encontramos en el Areopagita y en Eckhart: Si "sufrimos interiormente por Dios", se nos muestra "qué bien indecible se esconde en el sufrimiento"48. Tauler entiende este descenso al sufrimiento en términos cristológicos, lo que significa que es un acercamiento a la mente divina de Cristo. Así puede decir que "cuanto más se desciende, más se asciende";49 la "exaltación proviene de la humillación";50 es a partir de la Cruz que la "oscuridad de Dios" (su "brillo sobreabundante"), que encontramos en el Pseudo-Dionisio y también en Tauler,51 adquiere su verdad concreta.52

Tal vez sea cierto que, en Tauler, las tesis de Eckhart no coinciden del todo con su espiritualidad cristocéntrica. También él habla de despojarse de todas las imágenes y formas,(53) aspirando a ese "vaciamiento" del yo que se aferra a sí mismo,54 esa pobreza total de espíritu55 que es como un naufragio.(58 56) También para él, la *imago Trinitatis* no reside tanto en las potencias superiores del alma (como en Agustín) como en la *mens*, en "lo que Agustín llama *abditum mentis"*,57 en el "suelo";"la preciosa imagen de la Santísima Trinidad yace en una deliciosa hondonada".(62 59) El hombre se compone de "tres hombres,

el hombre sensual, el hombre de las potencias superiores y la tierra";[60] y en cuanto a esta "tierra", su entrada está en gran parte "cubierta de maleza"[61] y necesita ser abierta por un "morir" por parte del hombre exterior;para que esto tenga lugar, incluso las potencias superiores del espíritu deben trascenderse a sí mismas, "sumergiéndose" en la unidad sin camino e incognoscible de la Divinidad.[63] Por otra parte, no se habla de una unidad divina más allá de la Trinidad. En cuanto a la "tierra" o "chispa"[64], Tauler, al igual que Eckhart, la ve (y a las potencias del alma reunidas en ella) destinada a "fluir de vuelta"[65] al Suelo primigenio de Dios, donde encontrará su verdadera fecundidad, más que a través de la actividad en el mundo: "como el agua que fluye de su fuente y vuelve de nuevo a ella, y como el mar que fluye y, sin embargo, siempre se apresura a volver a su origen"[66]. Como en Eckhart, la "chispa" en el hombre encuentra su camino de vuelta a la idea que Dios tiene de él. La única diferencia es que Tauler no dice que la chispa sea "increada": es increada sólo en la medida en que es una "idea" en Dios: "La chispa "se reconoce como Dios en Dios y, sin embargo, es creada"[68] La increación sólo pertenece a la "idea" en Dios[69].

Vemos que el lenguaje de Tauler es en gran medida el de Eckhart, pero como el centro de gravedad se desplaza a la cristología, su vocabulario adquiere un significado cambiado. Esto queda muy claro si examinamos más de cerca los términos asociados al "nacimiento divino". La identificación de Eckhart de la generación del Hijo con la creación del mundo ha desaparecido, al igual que todo lo que se refiere a un nacimiento no mediado del Hijo *junto con* el Padre, aparte -significativamente- de los pocos lugares en los que habla de la Madre de Dios. Como los Padres, Tauler conoce un triple nacimiento del Hijo (como en las tres misas de Navidad): hay un nacimiento eterno en Dios, un nacimiento temporal de María y un nacimiento espiritual en el cristiano.(70) El "nacimiento de Dios en nosotros" debe ser bendecido por el nacimiento del Hijo de María y "saturado" con sus gracias.(71) Ella es exhortada a tomarnos bajo su tutela y a "darnos a luz de nuevo [para que volvamos] a nuestro Origen".[72] Pues el "nacimiento realizado por el Padre celestial es también el suyo: también *ella* ha dado a luz este nacimiento". Nosotros, sin embargo, nos dejamos impedir por trivialidades mundanas - "por nacimientos ajenos"- reproducir en nosotros este nacimiento "por el que Dios quiso ser (y debió ser) producido en vosotros".[73] Al decir que podemos nacer de nuevo (volver) a nuestro Origen, Tauler muestra que en realidad

quiere hablar de un nacimiento recíproco: "Ellos [los seres humanos purificados] nacen en Dios y Él en ellos"74 Sin embargo, es evidente que la imagen se ha desvanecido un poco, pues aquí esta reciprocidad ya no se basa (como en Eckhart) en una identificación del nacimiento de Dios y el nacimiento del alma, sino que surge de la disposición trinitaria del Hijo: El poder del Padre convoca al hombre hacia sí por medio de su Hijo unigénito, y así como el Hijo nace del Padre y vuelve (!) al Padre, así el hombre nace en el Hijo por el Padre y vuelve, junto con el Hijo, al Padre"(75)."75 Este lenguaje matizado (que ya no apunta exactamente al nacimiento del Hijo eterno en el alma) permite un uso más amplio de la imagen: por un lado, se puede decir en términos generales que Dios nace en el hombre,(76) o que la Trinidad nace en la "tierra" del alma,77 o que allí nace la gracia.(.(79) 78) Por otra parte, el nacimiento es visto en un contexto cristológico: si el hombre ha de alcanzar su perfección, "el Señor debe nacer, debe morir y resucitar en él"Más exactamente, esto significa que descender y morir con Cristo -lo que Tauler retrata con tanta insistencia- es la condición previa para que Cristo nazca realmente (y para que Dios nazca en él): "Por la Cruz hemos de ser renovados en la sublime dignidad que poseíamos en la eternidad; por el amor de esta Cruz, naceremos de nuevo en la eternidad"80. La conclusión de este sermón nos invita a aferrarnos de tal modo a la querida Cruz que es Cristo "que continuamente está naciendo de nuevo en nosotros"81. Cuando Dios nos envía problemas, "lo hace para que nazca de nuevo en nosotros". La persona que "soporta esta oscuridad y tribulación hasta el final" tomará "el camino más corto hacia el verdadero nacimiento divino". (82) Tauler dice que un auténtico temor mortal, que es a la vez temor a morir y temor a sus dolores, precede a este nacimiento. El hombre pasa por "una angustia insoportable. . . . Teméis morir". Pero Pablo dice: "Anunciad la muerte del Señor hasta que venga". Esta proclamación no tiene lugar *con* palabras o pensamientos, sino muriendo, . . en el poder de su muerte. . . . Debes saber que el verdadero nacimiento no tendrá lugar en ti si no va precedido de esta angustia"(83). "La medida del vaciamiento de sí mismo es la medida de la divinización"84. La Cruz de Cristo debe estar "en ti y fuera de ti, delante y detrás de ti"; toda la carga de la Antigua Alianza debe pesar sobre ti para que "Cristo pueda nacer verdaderamente en ti en la Nueva Alianza". Debes encomendarte a Dios en todos los sufrimientos, y entonces "Dios vendrá ciertamente, nacerá". ¿Cuándo? Eso debes dejárselo a Él"(85).

El centro de gravedad en Tauler es nuestra participación en la humillación de Cristo. Esto facilita dos experiencias: experimentamos la "diferencia inefable" entre Dios y el hombre, pero esta "experiencia interior de incongruencia" hace que su "congruencia aparezca tanto más apta e interior"86. La distancia de la humildad es el verdadero camino para acercarse a Dios. Descubierta esta ley, Tauler es el maestro del "discernimiento de los espíritus"87. Pero la misma ley le lleva un peldaño más abajo. A medida que el hombre, por la humildad, es conducido a la más alta unión con Dios, se le da una cierta comprensión de la Trinidad. Se le da "un discernimiento más justo, más delicado que el de los demás" y tiene una intuición de "cómo el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son *un solo* Dios. . . . Nadie capta mejor la verdadera distinción que quien alcanza la unidad"(88).

Suso. Llegamos ahora a los asombrosos escritos de Heinrich Suso.(1) De nuevo, sólo los estamos considerando desde el aspecto del "nacimiento divino", y aquí hay un claro hiato en su obra. En el *Pequeño Libro de la Verdad* (c. 1326), su hábil apología de su amado maestro Eckhart, retoma los temas propuestos por Eckhart y los corrige cautelosamente; mientras que en su obra personal, el *Pequeño Libro de la Sabiduría* Eterna, que apareció poco después, la idea del "nacimiento" desaparece casi por completo,2 dando lugar al tema del discipulado de Cristo en su Pasión -ya que Cristo es la Sabiduría eterna.3

Suso tuvo que proteger a Eckhart contra los espíritus libres que querían apoderarse de él4. Adopta su vocabulario y sus temas, pero evita sobrepasar peligrosamente los límites. Corre el riesgo de establecer la distinción entre "Dios" y "Divinidad", pero para él la Divinidad, la Esencia sin camino en la que "se hunde la densidad de las Personas", es siempre "la naturaleza divina del Padre, que en ese mismo momento está preñada de la fecundidad" de las procesiones divinas.(5) Puede decir que el "Ser insondable" de Dios6 es "innominado" y que, comparado con todas las cosas existentes, es "no-ser" y "nada",7 pero (con Eckhart) subraya que de este Suelo primigenio procede todo lo que es preexistente en él en forma de idea ("ejemplar").(.(9) 8) En cuanto a la cuestión de si las cosas creadas son más nobles en la idea o más nobles en sí mismas, Suso responde en los mismos términos que Tomás de AquinoRara vez habla de la generación del Hijo y la creación del mundo como un solo acto.10 Por el contrario, la noción de que el hombre "nace de Dios" se acerca a Juan 1:13a, así como el concepto de su "renacimiento" (del Espíritu y

del agua) está estrechamente relacionado con Juan 3:3-5.(11) Aquí Suso considera la actividad del hombre, así renovado, como la única obra esencial, correspondiente al nacimiento único y eterno del Hijo del Padre.

La doctrina extrema de la analogía de Eckhart se abandona tranquilamente; la cristología es aquí crucial, pues (desde Máximo el Confesor) tiene seriamente en cuenta las dos voluntades, los "dos *contraria*"(12). "El alma permanece siempre criatura"13 ¿Qué sucede, entonces, con la "ruptura" de Eckhart, su "sumersión"14 en la unión con Dios15 en la "autodisolución"? La respuesta pasa por la cristología: mientras que Eckhart había hablado de la *assumptio* de la naturaleza humana universal por parte del Hijo, Suso la interpreta en el sentido de los Padres de la Iglesia. Así, la Encarnación de Dios ha ennoblecido a todos los que comparten la naturaleza humana; ésta supera por sí misma aquella "unión con Dios que se alcanza en el corazón de los bienaventurados",16 por lo que el retorno del hombre a Dios debe tener lugar a través de la unión con Cristo, la "Cabeza de la cristiandad". Por tanto, debemos llegar a ser hijos "en Cristo" (Rm 8,29) "con toda paciencia y abnegación"17 , lo que ahora significa sencillamente seguir a Cristo. Si hemos de seguir al Hijo, que participa de dos naturalezas, debemos por tanto "cernirnos entre el cielo y la tierra" en la Cruz, según el "modo en que el Hijo tomó la naturaleza humana"18. Este discipulado presupone un auténtico sujeto humano.(.(20) 19) En cuanto a la insistente y repetida pregunta sobre el ser personalmente distinto del hombre, incluso cuando goza de la más alta unión con Dios, se responde afirmativamenteDel mismo modo se mantiene una clara distinción entre Cristo, Hijo natural e imagen del Padre, y nosotros, que sólo somos "modelados *según* la imagen de la Trinidad".(21) Aquí hemos llegado a la pregunta final. Suso está de acuerdo con Eckhart sobre la unión extática con la Unidad Divina, una unión en la que toda distinción es olvidada y superada(22). Sin embargo, este éxtasis no dura, y una vez que el alma reflexiona sobre su condición, toma conciencia de un modo nuevo de su distinción de Dios: "Al conocer y comprender que conoce, contempla y capta la Nada (es decir, Dios), se sale de este estado superior y, según el orden natural, vuelve a caer sobre sí misma"23 ¿Se trata de un "hundimiento" en la *regio dissimilitudinis*, la bipolaridad maligna, de la que habla Eckhart? No. Suso toma un camino diferente. A la pregunta: "¿Cómo puede el hombre ser a la vez criatura y no criatura?", responde: "Dios es a la vez triple y uno"24 De este modo, la pregunta: "¿No hay

entonces alteridad?" se ve obsoleta: el hombre puede ser a la vez criatura y estar unido a Dios[25] Así, el discípulo puede dar la respuesta decisiva al "espíritu libre" panteísta: La superesencia eterna de Dios "se *caracteriza ya* en sí misma *por la distinción*, y de esta distinción fecunda procede toda distinción propia entre las cosas." De nuevo, en respuesta a la pregunta de si la distinción creatural no se disuelve mediante la unión con el Suelo, responde: "No. . . . Porque no está sólo en el Suelo; en sí misma es algo creatural aparte de este Suelo. Sigue siendo lo que es, y debe ser comprendido como tal"[26] Ruysbrocck dará aquí la aclaración final.

La evolución de Suso, como la de Tauler, está marcada por su adhesión a la cristología: aquello de lo que Eckhart habla como el "fluir de vuelta" a Dios sólo es posible a través de un seguimiento concreto de la Cruz de Cristo. El juego de preguntas y respuestas al comienzo de la segunda parte del *Pequeño libro de la Sabiduría* suena casi humorístico. El alma dice: "Señor, me alegré al oír hablar de la unión de la razón desnuda con la Santísima Trinidad, y de cómo, en el reflejo genuino de la generación del Verbo y del renacimiento de su propio espíritu, fue despojada de sí misma y de todo lo que pudiera estorbarla." La Sabiduría Eterna responde: "El hombre que está todavía en el peldaño más bajo de la vida no debe inquirir sobre los asuntos más elevados de la doctrina. Yo te enseñaré lo que es necesario para ti", a saber, morir, vivir en consecuencia, recibir a Jesús (en el sacramento) y alabar a Dios.[27] Según Suso, esta enseñanza "más baja", dada por la Sabiduría Eterna, es en realidad la única manera en que las cosas "más altas" por las que el alma se esfuerza pueden llegar a suceder. La muerte real, corporal e intelectual, es el camino concreto de la "impropiedad" ekhartiana; la verdadera vida cristiana consistirá en el discipulado del Señor que sufre por nosotros.[28] La unión primaria y ejemplar con Dios en la tierra es la unión con el Cuerpo eucarístico del Señor, con su incomprensible humillación. Como exclama la sierva: "¿Cómo puedo seguir lo más alto si no puedo asir lo más bajo?"(29) En resumen, la resignación propia y serena, que es el objetivo de toda la mística renana, no es un fin en sí misma; es para la alabanza de Dios. Incluso el deseo de sufrir debe estar subordinado e integrado en el deseo de alabar a Dios: "Señor, no deseo de ti ningún sufrimiento, . . Me someto por completo, según el anhelo de mi corazón, a tu alabanza eterna, ya que, abandonado a mí mismo, nunca podría rendirme debidamente a ti"(30).

Estos cuatro puntos doctrinales forman el núcleo de la enseñanza

sobre Dios y el hombre según Eckhart y Suso. Puesto que el alma es "una copia de la Trinidad y una imagen de la eternidad", de Dios que no tiene fin ni devenir, "tú también", dice Dios al alma, "eres insondable en tu anhelo"(31)."[31] Este anhelo insondable es como una herida abierta que no puede ser curada por nada mundano; la curación que llega al alma en la tierra no viene simplemente a través de una presencia divina - "no hay, con el tiempo, ningún anticipo real de la morada celestial" aparte de la alabanza de Dios(32)-, sino en la herida abierta del amor divino.[33] Mientras que para Eckhart la imagen más profunda de la unión de Dios y el hombre es el "nacimiento divino", para Suso la imagen central es el "matrimonio espiritual con la Sabiduría Eterna" en las llagas de la Cruz: un corazón abierto al otro. En una gran oración, Suso alaba a Dios en "los dolores de todas las heridas, los gemidos de todos los enfermos, los suspiros de todos los que lloran, las lágrimas de todos los que lloran, las injurias soportadas por todos los oprimidos"; esto es posible porque Dios Hijo es "el único Sufriente": así, todos los que sufren deberían formar un círculo a su alrededor, bebiendo sedientos de Aquel que es el "manantial desbordante de la gracia".[34]

Ruysbroeck.[1] Los focos materiales más importantes del pensamiento de Ruysbroeck son los siguientes: la *imago trinitatis* agustiniana, situada en lo más alto del alma;[2] la "chispa" del alma (natural y sobrenatural);[3] la procesión eterna de las "ideas" de las criaturas en el Hijo;(5 4) la distinción no infrecuente entre "Dios" (como fecundidad trinitaria) y "Divinidad" (como fundamento divino de la unidad absoluta),paralela a la distinción entre un "encuentro" psicológico-místico del hombre con Dios y una unión de amor con Dios que está por encima del conocimiento. Exteriormente no hay diferencias sustanciales entre Ruysbroeck y los místicos renanos en este material, pero estos temas comunes no pueden ocultar la diferencia fundamental de su pensamiento y experiencia. En primer lugar, hay un cambio total de perspectiva que es muy significativo para nuestro tema actual: Ruysbroeck parte del misterio de la Trinidad; sobre esta base expone su consideración de la criatura, siguiéndola con toda una serie de sutiles detalles que, por desgracia, no podemos tratar aquí(6).

Nos parece que éste es el núcleo del pensamiento de Ruysbroeck: Dios Padre, fundamento fecundo de la divinidad, pronuncia una Palabra única en la que se expresa a sí mismo y a todas las cosas[7]. Genera esta Palabra a partir de sí mismo; en la así generada ve y contempla la alteridad personal del Hijo, y *en él* ve y contempla la

alteridad creatural del mundo de la creación. Así, contempla la alteridad en primer lugar dentro de la identidad de su propia divinidad; o mejor, contempla la no identidad del mundo creado dentro del Hijo que, como Dios, es idéntico a él. Gracias al "nacimiento eterno (del Hijo) todas las criaturas surgieron eternamente antes de ser creadas en el tiempo. Dios las vio en su distinción en sí mismo y las reconoció como causas vivas que existen en alteridad con él. Sin embargo, no son otras en todos los aspectos, pues todo lo que hay en Dios es Dios". Por una parte, nuestro ser creado depende de la idea de nosotros que hay en Dios; "según su ser esencial es uno con esta idea, y así Dios quiere que salgamos de nosotros mismos en la luz sobrenatural (de la gracia); debemos esforzarnos de modo sobrenatural por alcanzar esta imagen que es nuestra vida real y, junto con Él, poseerla; nuestro destino es tanto obrar (dentro de la fecundidad trinitaria) como gozar (dentro de la unidad de las Personas en el Fundamento de la Divinidad) en la bienaventuranza eterna." Por otra parte, "gracias al Hijo y según una decisión eterna, hay una eterna efusión y una alteridad que manifiesta la distinción", por la que Dios reconoce y refleja su semejanza en su imagen eterna; esta imagen es "la Sabiduría de Dios, en la que Dios se contempla a sí mismo y a todas las cosas en un único Ahora, sin antes ni después."[8]

Es característico de Ruysbrocck que la distinción que establece entre "Dios" y "Divinidad" sea puramente conceptual. En la práctica esto significa que entiende al Padre como el Fundamento primordial de la unidad divina[9], un Fundamento "más allá del cual" no podemos llegar. Igualmente considera al Espíritu Santo -el amor entre el Padre y el Hijo(10)- como la perfección de esta misma unidad. Así pues, no puede ni debe haber distinción entre unidad (de esencia) y unión (de Personas). Se puede decir que el Padre, el Suelo primigenio no luminoso, es "oscuro y sin forma", pero al mismo tiempo este Suelo es totalmente luminoso, manifestado a sí mismo, en el amor recíproco que es efusivo en el Hijo[11]. Esto representa la superación definitiva de aquellas gradaciones, encontradas en Eckhart, entre el proceso trinitario y el Suelo primigenio "oscuro", "desolado", "silencioso". El Hijo y el Espíritu "refluyen" en el Padre: es a la vez la autotrascendencia de las Personas en la simple identidad de esencia y la más alta bienaventuranza de amor de las Personas, que se perfeccionan como tales en esta misma autotrascendencia. De este modo, Dios permanece como acontecimiento eterno, pero sin devenir

temporal.12

Para que la criatura pueda participar en este acontecimiento, sólo puede ser por la gracia de Dios y por el discipulado del Hijo. Ruysbroeck desprecia los intentos de los espíritus libres de alcanzar esta participación en lo divino quedándose quietos y practicando el ensimismamiento.13 La criatura nunca se convierte sustancialmente en Dios,(14) pero en la Encarnación del Hijo,(15) en su *pro nobis*,(16) en su Cruz y abandono,17 en su Eucaristía,(18) el Encarnado envuelve en su abrazo, por el Espíritu Santo, todo lo que se esfuerza hacia el Padre; Él es el "modelo que fue y es y permanecerá por la eternidad".19

Ruysbroeck rara vez habla de que Dios haya "nacido". Repite el esquema tradicional de los tres nacimientos del Hijo, en la eternidad, de María en el tiempo y en nosotros20, pero habla en términos más concretos y bíblicos de nuestro "renacimiento", cuando "nacemos de nuevo del Espíritu Santo como hijos elegidos de Dios"21 Sería un error tomar este teologema aislado de toda su antropología: Dios engendra a su Hijo en el vértice del alma (a menudo identificado con la *memoria* agustiniana), pero de su unidad fluyen las tres potencias del alma que contienen la imagen tradicional de la Trinidad, a saber, la mente, la razón y la voluntad (amor). Por su parte, las potencias del alma, en la medida en que son capacidades, se esfuerzan por realizarse activamente; esto no pueden hacerlo sin emplear las potencias "inferiores" del sentido y del cuerpo que están implicadas con el mundo. Para Ruysbroeck, esta triple estratificación en el hombre -una unidad esencial que corresponde a la unidad superesencial en Dios, y la trinidad de potencias espirituales que se ejercen en un alma orientada al mundo- forma una unidad indisoluble. Corresponde a una "estructura" primigenia en Dios mismo, que también es unidad de esencia, fecundidad trinitaria y revelación efectiva de su propia naturaleza; tanto es así que el hombre se perfecciona, no, por ejemplo, mediante una mera reducción a la unidad "sin camino" (de Eckhart), sino integrando los tres aspectos de su ser. Ruysbroeck habla aquí de la vida "común", "comprensiva" (*dat ghemeyne leven*) en el sentido de una simultaneidad de vida activa, intelectual y mística.(22) Este ideal, que exige algo más que un mero *contemplativus in actione*, parece prácticamente irrealizable si se considera el carácter extático de la unión más elevada (que va más allá de las tres potencias).

Sin embargo, Ruysbroeck tampoco se refiere a una realización sincrónica de todos los niveles. El hombre puede sentir el toque más profundo de Dios y, sin embargo, sentirse incapaz de ascender más

alto con su razón, "pues el resplandor que se cierne sobre él, ocasionado por el toque divino, causa ceguera en todo ojo terrenal por ser insondable"23. Para Ruysbroeck en particular, por tanto, el místico sigue esforzándose; tiene sed y persigue; anhela la unión más elevada que, esencialmente, está reservada al cielo. El espíritu "se esfuerza ansiosamente por el amor, pues ve su reposo"; es "un peregrino que ve su patria, un guerrero que, contemplando su corona, lucha por la victoria del amor"24. "Dios, en su gloria radiante, se cierne sobre todos los espíritus"; el hombre que recibe su toque aquí en la tierra debe "permanecer fuera de la puerta", pero el Espíritu sigue impulsándole "no obstante a penetrar más lejos".(26 25) El Espíritu que, en Dios, es la unidad de amor del Padre y del Hijo, atrae ("sopla / aspira") a ambos hacia la unidad de la Divinidad; ejerce el mismo poder sobre el hombre.Por otra parte, se insiste mucho en el "efecto" de las potencias del alma: puede ser un efecto "corporal" (que el autor ve en términos totalmente positivos),27 pero hay otros modos, espirituales, de "efusión" efectiva: "A Dios y a todos los santos", "a los pecadores y apóstatas", a las almas "del purgatorio" y, por último, "a todos los hombres de bien"(28). Ruysbroeck completa así lo que Eckhart había iniciado en su célebre sermón sobre Marta y María, en el que se consideraba a Marta superior a su hermana por su capacidad de contemplación en medio de una vida activa, mientras que María sólo aprendía29. Tauler había retomado este tema con mucha más discreción(30).

Así discernimos y respondemos al ritmo de Ruysbroeck, que él subraya incesantemente. Se trata de una vida pulsante entre el ser "insuflado en" Dios y el ser enviado por él al mundo: sístole y diástole. "El Espíritu de Dios nos insufla para cultivar el amor y las buenas obras, pero también nos atrae hacia sí para que nos entreguemos al descanso y al goce: y ésta es la vida eterna. Como cuando exhalamos el aire que está en nosotros y tomamos aliento fresco: ésa es nuestra vida mortal". Ruysbroeck inscribe incluso este doble movimiento en la Trinidad; en la criatura pertenece a la imagen trinitaria: unidad del tener y del ser(32), del hacer y del padecer ("gozar")(33), del estar siempre y del llegar siempre de nuevo(34), del esfuerzo y del cumplimiento(35).35 No debemos apresurarnos a hablar aquí de antropomorfismos; se trata de formas inevitables de concebir la plenitud de la vida en el seno de la Divinidad, tal como las hemos descrito al comienzo de este libro.

Con este ritmo suyo, Ruysbroeck completa el cuadro del hombre

auténticamente "católico", universal, que Tauler[36] ya había presentado. Puesto que está enteramente consagrado a Dios, puede ser enviado al mundo en el mayor grado de exposición posible. "El hombre que Dios envía al mundo desde tal altura está lleno de verdad; . . tiene un suelo rico y suave que está cimentado en la riqueza de Dios. En todo momento, por tanto, debe fluir hacia los que necesitan su ayuda y su amor. Porque la fuente viva del Espíritu Santo es su riqueza; nunca se seca. Por eso, su vida es una vida que todo lo abarca, pues es igualmente apto para contemplar y para hacer"(37).

d. El nacimiento del Logos y María (o la Iglesia)

La tradición mística que acabamos de describir está en continuidad con la gran tradición patrística desde Ireneo a Cirilo de Alejandría, Ambrosio y Agustín y sus numerosos herederos en la Alta y Alta Edad Media, hasta los Victorinos. Ya se han recopilado, ordenado y dilucidado textos tan abundantes[1] que no es necesario examinarlos aquí en detalle. Pero puesto que estamos discutiendo la participación de las criaturas en el proceso interno de la Trinidad, debemos referirnos a esta tradición patrística, ya que su enseñanza se extrae de un tema que simplemente desapareció de la mística medieval y española que hemos estado describiendo, a saber, la Iglesia y su modelo, María. Mientras que en la Edad Media los comentarios espirituales sobre el Cantar de los Cantares daban una triple interpretación de la "Esposa" como la Iglesia, María y el alma fiel individual,(2) en la estela de Orígenes y Metodio el alma había sido considerada "Esposa" sólo en el sentido de que había alcanzado la condición de alma dentro de la Iglesia y se había convertido en un alma eclesial (*anima ecclesiastica*).[3] No podemos prescindir de esta mediación, que es a la vez creatural y sobrenatural (en la medida en que María es virgen y está bajo la sombra del Espíritu de Dios). La mediación a través de un principio femenino que concibe y da a luz protege contra la intolerable conclusión de Eckhart, según la cual el ser humano, como Idea en Dios, se ha creado a sí mismo por su propia voluntad, porque la generación del Hijo y la creación del mundo (de las Ideas) son un mismo acto. Esta mediación no sólo es importante para la economía de la salvación en esta vida: a imagen del matrimonio escatológico (al que llegaremos), apunta hacia la vida eterna.

Además, la dignidad y relevancia últimas del principio femenino en la constitución de nuestra bienaventuranza eterna se demuestra y

confirma en nuestra teología de los sexos (*Teo-Drama* II, 365-82; III, 292-360) y en la igual importancia que hemos atribuido al amor "activo", generador, y al amor "pasivo", que concibe y da a luz, tanto en Dios[4] como en su reflejo en la criatura (véase supra, pp. 85-91). Es obvio que sólo puede haber *un* principio universal de mediación; aunque muestre aspectos diferentes en María y en la Iglesia, son inseparables. Así lo demuestra el dictamen de Ireneo, antes polémico, pero ahora finalmente aclarado: "¿Cómo podrían los hombres superar su nacimiento que conduce a la muerte, sino renaciendo por la fe (es decir, por el bautismo) en un nuevo nacimiento, que Dios nos ha dado contra toda expectativa como signo de salvación, y tal como tuvo lugar en el seno de la Virgen?"[5] Aunque no sin antecedentes, las palabras de Ireneo pueden considerarse aquí como el punto de partida de la teología del nacimiento del Logos de María / Ecclesia. Su unidad se expresa aún más estrechamente cuando dice que los Profetas "predicaron al Emmanuel que nace de la Virgen, indicando así la unión del Logos divino con su Imagen, a saber, que el Logos se hiciera carne, el Hijo de Dios se hiciera Hijo del Hombre, y que él mismo, el Puro, abriera en pureza el vientre puro que él creó puro y que hace renacer a los hombres hacia Dios."[6] Ambos aspectos de la Virgen-Madre mediadora son simultáneamente visibles e invisibles: en María, la sombra del Espíritu y su preparación son invisibles, pero el nacimiento es visible; en la Iglesia, el sacramento del renacimiento es visible, pero el renacimiento mismo es invisible.

Comienza ahora una serie casi vertiginosa de variaciones y permutaciones de los aspectos contenidos en este doble misterio. Mientras María da a luz a la Cabeza de la Iglesia, la Iglesia (en la fuente) da a luz a los miembros de la Cabeza que, incorporados a ella, son "místicamente" el mismo Logos. Estos miembros, sin embargo, juntos forman la Iglesia -y cuanto más perfectos son los miembros individuales, más perfectamente realizan la naturaleza de la Iglesia- y ellos mismos, por su parte, dan a luz a Cristo. Fue sobre todo Hipólito, sin duda inspirado por Ireneo, quien se atrevió a reflexionar sobre la interacción de estos aspectos. "La Iglesia no cesa de dar a luz, desde su corazón, al Logos,[7] aunque en este mundo sea perseguida por los infieles (una referencia a la Mujer perseguida del Apocalipsis 12). . . . Al dar a luz continuamente al Logos, la Iglesia enseña a todas las naciones"[8] Sin embargo, los hijos nacidos de la Mujer son ellos mismos miembros, por lo que son Iglesia. Así, Hipólito puede añadir que el Verbo que sale de la boca del Padre nace por segunda vez "de los

santos: el Verbo da constantemente a luz a los santos y es constantemente dado a luz por ellos"9.

Todo creyente "nace de nuevo del agua y del Espíritu" en la fuente, lo que significa que el "dar a luz" de la Iglesia adquiere cierta prioridad. Los comentarios más antiguos del Apocalipsis rechazan la interpretación según la cual la Mujer en sus dolores de parto es María; sin embargo, esto demuestra que esta interpretación fue corriente en una época muy temprana(10). La metáfora persiste, a través de Orígenes y Metodio, y llega a dominar sobre todo en Agustín: "La Iglesia como Madre fecunda y virginal de los creyentes es uno de los temas favoritos de Agustín"(11), aunque Agustín piensa principalmente en el acontecimiento sacramental, no en el proceso posterior por el que "la Iglesia forma y da a luz al Cristo místico en los corazones de los creyentes"(12). También María, para Agustín, sigue siendo ante todo el "modelo corporal", no el arquetipo de la Iglesia en la historia de la salvación. Sin embargo, este arquetipo, con su trascendental significado histórico, nunca puede olvidarse en la vida de la Iglesia, pues María da a luz al Salvador del mundo y, por tanto, sigue siendo el elevado punto medio entre la Antigua y la Nueva Alianza. Ambrosio lo ve muy claramente. María es el modelo virginal y creyente para toda alma que desee imitar su fecundidad. "Fac voluntatem Patris, ut Christi mater sis"12. El comentario de Ambrosio a San Lucas sigue teniendo influencia en la Edad Media: "María como tipo de la Virgen-Madre, la Iglesia; María como modelo del alma virginal; el misterio de Navidad como principio de la vida espiritual: éstas son las ideas principales de ahora en adelante"(13).

Sin embargo, no se trata simplemente del acto de dar a luz, ya sea en Belén o en la pila bautismal. Siempre se trata de educar y "modelar" al Logos o, mejor dicho, de modelar al miembro concreto de la Iglesia en el Espíritu del Logos. Este aspecto ocupa un amplio espacio en la tradición, y en dos direcciones. La primera es ética y pedagógica (y aquí, después de Clemente, Orígenes es la voz principal): cada día el Logos debe crecer en nosotros; cada día debemos nacer eternamente del Padre. A Orígenes le sigue Metodio, que dice que los formados por la Iglesia deben asumir ellos mismos la tarea eclesial de formar a los que aún son imperfectos en la vida del Logos14. Ambrosio transmitirá este planteamiento a la Iglesia de la Edad Media como tradición ascética. La otra dirección es el camino místico trazado por Gregorio de Nisa, que reserva el "nacimiento" real del Logos en el alma para la etapa superior de la conformación del

alma en su forma eclesial. La intuición de Gregorio alcanza su plenitud en el principio básico de Máximo el Confesor: en la medida en que el hombre se diviniza, Dios se hace hombre y se perfecciona la encarnación del Logos15. Esta vertiente mística es llevada a la Edad Media (Honorio, Hugo y Ricardo de San Víctor) por el traductor de Máximo, Escoto Erígena. Llegará finalmente hasta Eckhart.16

Sin embargo, todo este capítulo trata de nuestra participación en las procesiones divinas -que comienzan ocultamente en la tierra y alcanzan su plenitud, abiertamente, en el cielo-, por lo que, finalmente, la dogmática de Cirilo de Alejandría debe ocupar el centro del escenario. Pues no sólo se centra en el Logos, su nacimiento y crecimiento, sino en toda la Trinidad: "Es el Espíritu Santo quien perfecciona en nosotros la obra divina del perdón misericordioso, del mismo modo que una vez cubrió con su sombra a la Virgen Santa y modeló el cuerpo del Logos encarnado"17 "Así, pues, Cristo es formado en nosotros, porque *el Espíritu Santo nos hace partícipes de un proceso divino de formación*. . . . Así se imprime en nuestras almas el sello (*charaktēr*) de la naturaleza de Dios Padre (Heb 1,3, es decir, del Hijo), santificándonos y conformándonos a Cristo el Espíritu Santo"18 Al hablar de este "principio de formación" (*morphōsis*), Cirilo no olvida, por supuesto, el bautismo de la Iglesia; pero su gracia necesita ser sostenida y alimentada por una vida de fe. "También para Cirilo, el modelo de este nacimiento divino en el corazón del creyente, un nacimiento que se repite continuamente, es la Encarnación única del Logos de la Virgen Santa. Así, la santificación de los hombres es una copia continua, en el Cuerpo Místico de Cristo, del nacimiento de Cristo de María"(19).

Con esto concluye nuestro examen de la tradición mística de la Iglesia en relación con la participación de la criatura en las "procesiones" internas de la Trinidad. Entramos en esta participación, por supuesto, a través de la *oikonomia*, el nacimiento del Logos en la naturaleza humana; pero este nacimiento sigue siendo abstracto e ininteligible a menos que tengamos en cuenta los dos factores que lo hacen posible, a saber, el envío por el Padre del Espíritu Santo eclipsador y el consentimiento de la humanidad en el seno de la Virgen Santa. La relevancia teológica de esta última había desaparecido casi por completo de la mística medieval, aunque en Tauler (y aún más en Suso) había seguido siendo objeto de devoción personal. La razón última de ello es que incluso en los Padres -salvo contadas excepciones como Ireneo- se consideraba demasiado

exclusivamente como el modelo físico (o ético) de la actividad misteriológica de la Iglesia. Sólo en tiempos más recientes se comprendió que María es mediadora de las gracias de la Trinidad: media en y con la Iglesia (puesto que es Madre de Dios) y junto con su Hijo y como Modelo de la Iglesia. Sin embargo, es necesario reflexionar más sobre el carácter mediador de María / Ecclesia también en la vida eterna: en ella, como hemos demostrado, las misiones terrenas no se suspenden, sino que se perfeccionan. En otro lugar hemos mostrado que el alcance de la misión del creyente se extiende mucho más allá de su subjetividad psicológica; así, es posible que la misión de María se extienda a toda la Iglesia y, de hecho, a toda la humanidad.[20] Si incluso las misiones de las doce tribus de Israel y de los doce apóstoles del Cordero han de permanecer para siempre en la Jerusalén celestial (Ap 21,12.14), cuánto más permanecerá en esta Jerusalén la misión de María, que es la santa Esposa y Esposo del Cordero, y la que, con su consentimiento, dio al mundo su Salvador.

Esto se expresa simbólicamente en una visión del maravilloso libro de visiones de Matilde von Hackeborn. Aquí María y la Iglesia aparecen en una unidad inseparable. Matilde vislumbra una especie de celebración transfigurada de la Misa en el cielo; al acercarse la Comunión, "se puso una mesa y el Señor se sentó a ella, y su Madre se sentó a su lado. Toda la comunidad se acercó a la mesa, y cada uno se arrodilló y, por debajo del brazo de la Santísima Virgen, recibió de la mano del Señor el Cuerpo del Señor. La Santísima Virgen extendió un cáliz de oro que contenía el chorro de oro que brotaba del costado del Señor, y todos bebieron de él aquella bebida maravillosa que manaba del pecho del Señor."[21]

Nuestra pregunta se refería a la participación de la criatura, por la gracia, en la fuerza generadora trinitaria del Padre. La explicación patrística dirige nuestra atención a la fecundidad femenina de la Iglesia, que incluye y abarca la fecundidad del oficio petrino. En términos de *oikonomia*, esta participación sólo es inteligible a través de las mediaciones ejercidas por el Hijo y el Espíritu, en la medida en que el Padre les comunica todo lo que es suyo -excepto el acto de dar, que no puede dar- y a través de las mediaciones de la Iglesia / María / Alma, a la que se concede la participación en la fecundidad primigenia del Padre de un modo fundamentalmente creatural, receptivo y femenino. Aparte de esta participación, Jesús prohíbe a cualquiera arrogarse el título de "padre" en la Iglesia (Mt 23,9), ya que el primer

efecto de las gracias que vienen de Jesús y a través de la Iglesia es hacer "hermanos" a todos, incluidos los que ejercen la supervisión de las comunidades. Esto no impide que la fecundidad integral de la Iglesia de Jesús se exprese también de modo masculino, en una paternidad generadora y espiritual como la que Pablo se atribuye a sí mismo (1 Co 4,15); pero, característicamente, esa paternidad no excluye las imágenes femeninas del parto doloroso (Ga 4,19), de la crianza y el cuidado de los hijos (1 Ts 2,7). Una mujer santa que funda una orden religiosa no necesita ser menos creativamente fecunda, por el bien de su futura familia, que un fundador varón. En cuanto a la autoridad eclesial masculina, no puede remontarse como tal directamente al Padre: su *exousía* le es confiada por Jesús (Mc 3,15), que la ha recibido del Padre: "Todo lo mío es tuyo" (Jn 17,10).

¿Cuál era el objetivo, en esta discusión sobre el cielo, de estos largos rodeos históricos, desde Juan de la Cruz, pasando por Eckhart, hasta los Padres? No se ocupaban explícitamente de la situación del fin, sino de un proceso que comienza con el bautismo (así los Padres) y se desarrolla en el progreso del cristiano en la perfección aquí y ahora (así los místicos). Pero todos ellos intentan describir algo tan último, tan divino, que su estado incipiente en la tierra apunta de forma bastante obvia al destino último y bendito que espera al ser humano lleno de gracia. Esto es bastante explícito en Juan de la Cruz: sólo un fino velo separa lo que él retrata del cielo; una vez que el velo se rasgue, la respiración mutua del Espíritu por el Padre y el Hijo será la dicha más íntima. Se ha sospechado que Ruysbroeck no distingue suficientemente entre experiencia mística y visión celestial; toma nota de la objeción, pero quizá más formalmente que en términos de contenido. En Ireneo ambas partes están claras: conoce la transformación escatológica, pero está igualmente seguro de que no hay más posibilidad que la inhabitación en nosotros del Logos que revela al Padre. Eckhart tiene muy claro que está haciendo afirmaciones sobre la validez última: la estructura del nacimiento divino, en sus cinco aspectos, no puede ser superada.

En este capítulo hemos estado explorando las profundidades de lo que la teología, con demasiada brusquedad, llama "*visio beatified*'. Es una participación en la vida de Dios mismo, pero como tal es una culminación y perfección de algo que comenzó en la Encarnación del Logos.

2. Comida y matrimonio

a. La dialéctica de las imágenes

Hay muchas imágenes del misterio de la vida eterna. Los pasajes proféticos de las epístolas apocalípticas, por ejemplo, giran en torno a algo inimaginable, utilizando en su mayor parte símbolos tomados de la tradición bíblica. Está "el paraíso de Dios" con el "árbol de la vida", cuyo fruto entrega ahora el propio Señor al vencedor (Ap 2,7); está la autoridad imperial del Mesías -siguiendo el Salmo 2,8-, que entrega a los firmes su "cetro de hierro" con el que hace pedazos a las naciones como "vasijas de barro" (Ap 2,26-27). Existe el "templo de mi Dios", en el que el vencedor será una columna, y la "ciudad de mi Dios", la "Jerusalén celestial" (Ap 3,12), ambos con una larga prehistoria en el Antiguo y el Nuevo Testamento. Desde Isaías hasta el Apocalipsis existe la visión y la representación de la liturgia celestial, en la que la bienaventuranza eterna de la criatura se disuelve en alabanza, reverencia y servicio a la Majestad divina.

Sin embargo, hay dos imágenes que ocupan un lugar especial. Aunque las imágenes en sí surgen de gestos y necesidades humanas fundamentales, se elevan "apofáticamente" para retratar al cielo colmando (y colmando en exceso) la dimensión de la intimidad humana a través de una intimidad totalmente distinta con Dios: son las imágenes de la "comida" y el "matrimonio".

Estamos familiarizados con el uso de estas imágenes, apoyadas en textos del Antiguo Testamento. La "comida" se caracteriza por la solemne seguridad (ensombrecida por la Pasión y su despedida de los discípulos) que Jesús da al ofrecer el cáliz que contiene la "sangre de la Alianza": "En verdad os digo que no volveré a beber del fruto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el reino de Dios" (Mc 14,25; Mt 26,29 añade "con vosotros" y llama al reino de Dios "reino de mi Padre"). Muy importantes son las comidas que el Señor resucitado prepara a sus discípulos (Lc 24,30-31; Jn 21,9-13; "que fueron elegidos por Dios como testigos, que comieron y bebieron con él después de resucitar de entre los muertos": Hch 10,41). Hay también una línea directa que va de los grandes banquetes y fiestas de bodas de las parábolas de Jesús a las "bodas del Cordero", cuya invitación significa bienaventuranza (Ap 19,9). Ya aquí discernimos la conexión interna entre la comida y el matrimonio; incluso en la vida terrenal son situaciones de entrega, nutrición recíproca, fecundidad y alegría. En el Nuevo Testamento, la intimidad recíproca aparece a menudo como

una clemencia de la comida, ya que Jesús no sólo está presente como Maestro del banquete, sino que también se da a sí mismo como alimento; aparece claramente como Maestro del banquete cuando exige a los discípulos que hagan su aportación a la comida común (Jn 21:10) o cuando hace esta promesa a la comunidad de Laodicea: "He aquí que estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él, y él conmigo" (Ap 3,20). Es a la vez Maestro del banquete *y* alimento cuando promete que "el pan que yo daré para la vida del mundo es mi carne" (Jn 6,51). Por último, es alimento: en la metáfora de lo físico tiene lugar la verdad de la esponsalidad "una sola carne" y "un solo espíritu": "El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él". "El que come este pan vivirá para siempre" (Jn 6,56.58). Hay que incluir los pasajes paulinos en los que el misterio de la comida eucarística (1 Co 10,16; 11,23ss.) se transforma, en su esencia, en unión nupcial: frente a la relación transitoria del cuerpo y el alimento ("Dios destruirá tanto lo uno como lo otro": 1 Co 6,13), la relación del Cuerpo de Cristo y el cuerpo del creyente es un misterio a la vez somático y pneumático: "El cuerpo es. . para el Señor, y el Señor para el cuerpo. . . El que está unido al Señor se hace *un solo pneuma* con él". La unidad de ambos cuerpos, así efectuada, promete la eternidad: "Dios resucitó al Señor y también nos resucitará a nosotros por su poder" (1 Co 6,13.17.14).

Así, el misterio de la comida muestra claramente que lo que tenemos en estas dos imágenes relacionadas no es una mera "comparación" entre un proceso terrenal y transitorio y otro celestial: más bien, hay una comunicación "vertical" entre ambos planos, una comunicación que es expresamente un misterio nupcial. Del mismo modo que las comidas postpascuales y la Eucaristía de la Iglesia son una fiesta en la que se unen el cielo y la tierra, la Epístola a los Efesios encuentra el arquetipo del matrimonio en el misterio del amor conyugal entre Cristo y la Iglesia que tiene lugar entre el cielo y la tierra. La relación matrimonial entre el hombre y la mujer, que se representa en términos transitorios, debe atenerse a este arquetipo, pues el misterio del matrimonio sólo es grande "por la relación con Cristo y la Iglesia" (Ef 5,32). El misterio del matrimonio entre el cielo y la tierra que se celebra en la Eucaristía *es, ahora* y *en la eternidad*, un misterio de cuerpo y de espíritu: la unión nupcial depende tanto de la fuerza unitiva de la carne y la sangre de Cristo, entregadas por nosotros, como de la fuerza interiorizadora del Espíritu Santo. Si la unión conyugal hace del hombre y de la mujer "una sola carne" (Gn

2,24), podemos interpretarlo de dos maneras. Por una parte, puede aplicarse a la unidad de Cristo y la Iglesia, ya que la Iglesia se convierte en realidad en el Cuerpo de Cristo, y en ella Él "ama su propia carne" (Ef 5, 29-30); alternativamente, aplicado a la unión puramente sexual, puede verse como lo contrario de aquel movimiento por el que el Cuerpo de Cristo y el cuerpo del creyente se unen en "un solo *pneuma*" (1 Co 6, 16-17).

Al sublimar el contenido puramente terrenal de ambas imágenes, debemos tener cuidado de no destruir la analogía hecha posible por la Resurrección corporal de Cristo. Así, todas las ideas chilásticas de una comida mesiánica al final de los tiempos, como las que el judaísmo proyectaba en el futuro[1], están obsoletas; aquí abajo, es cierto, podemos "beber y comer para gloria de Dios" (1 Co 10,31), pero "el reino de Dios no significa comida y bebida, sino justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo" (Rm 14,17). Dios abolirá la necesidad del cuerpo de alimentarse (1 Co 6:13), y la muerte, el sufrimiento y el luto quedarán obsoletos (Ap 21:4). Más contundente aún, el propio Jesús afirma que el uso de las funciones sexuales cesará en la vida eterna: "Os equivocáis", responde a la pregunta casuística de los saduceos, "porque no conocéis ni las Escrituras ni el poder de Dios. Porque en la resurrección ni se casan ni se dan en casamiento, sino que son como ángeles en el cielo" (Mt 22,29s; cf. Ap 14,1-5). Ambas afirmaciones son categóricas, pues el cuerpo humano ya no estará sujeto a los impulsos naturales, que sirven en parte para mantener la vida y en parte para asegurar la procreación en el contexto de la mortalidad. No obstante, hay en ambas funciones corporales un elemento que trasciende su finalidad inmediata y las hace participar de la *imago trinitatis* en el hombre. Hay una analogía ascendente, concebida con vistas a esa analogía descendente que se extiende desde el Dios trino, a través de la humanidad del Hijo, hasta el ser humano terreno en su naturaleza mortal y provisional.

La trascendencia se ve más claramente en el ámbito sexual. Dios creó al ser humano como hombre y mujer, y así "en el ser humano se supera la soledad". "(En el paraíso) el hombre, situado en libertad entre Dios y la mujer, es encargado por Dios del liderazgo y debe tener en cuenta a la mujer. La mujer, a su vez, debe reconocer el liderazgo del hombre; debe mostrarle que lo ha recibido de Dios y debe guiarse por Dios." "Cada uno es para el otro un medio de llegar a Dios". Así que su autotrascendencia no es meramente hacia otra persona inmanente, el hijo, sino hacia una Persona trascendente, Dios.

"Sin Dios, el amor recíproco del hombre y la mujer carecería de sentido; se agotaría en sí mismo. Por otra parte, sin esta comunidad interpersonal la relación del ser humano con Dios sería imposible; todo intento de entrar en relación con el Amor trino estaría abocado al fracaso y llevaría al hombre a la desesperación; sería sofocado por Dios." Como Dios no se revela inicialmente como Amor trino, sino como Uno, el hombre recibe una lección: "Ocupándose del Tú interpersonal y reconociendo en él un misterio de distancia y cercanía, de diferencia e interdependencia, comprende que esta relación apunta a un Amor absoluto y sólo puede realizarse en él". Además, este Amor es trino: "Si Dios fuera sólo Padre e Hijo frente al ser humano que es hombre y mujer, no podría desarrollarse una relación viva entre Dios y el ser humano". Es el Espíritu Santo, en cuyo amor Padre e Hijo se trascienden a sí mismos, quien permite al hombre y a la mujer trascenderse a sí mismos, no sólo en el hijo, sino hacia Dios; de tal manera, además, que cada persona finita puede tener una relación personal directa con Dios, así como participar de una indispensable relación común con Él.2 El mandato "Sed fecundos" (Gn 1,28b) no se aplica sólo al campo sexual; el hombre ha de ser fecundo en su totalidad, es decir, principalmente en la dimensión espiritual-intelectual. Se trata a la vez de un don y de un mandato que hay que cumplir en obediencia a Dios. "La fecundidad humana se distingue de la de los animales en que, en todas sus fases, está enraizada en el conocimiento de Dios"(3).

Pero también la comida tiene su propia trascendencia. En el plano puramente natural es una necesidad; pero tiene también una dimensión espiritual: aprender, adquirir experiencia, dejar que Dios nos dé el alimento que nos es esencial en nuestra necesidad y aceptarlo con gratitud: todo esto forma parte de lo que significa ser un ser humano4. Así, como criatura, es ennoblecido por Dios al tiempo que se le muestra su dependencia. "[Dios] te humilló", dice el Deuteronomio, "y te dejó tener hambre y te alimentó con maná. . . para hacerte saber que no sólo de pan vive el hombre, sino que el hombre vive de todo lo que sale de la boca del Señor" (Dt 8,3). Jesús lo aplica como argumento contra el Tentador, que le ofrecía un alimento meramente terrenal (Mt 4,4). En otro lugar eleva la analogía ascendente a su nivel más alto: "Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y llevar a cabo su obra" (Jn 4, 34). Lo que sigue, señalando la próxima cosecha espiritual entre los samaritanos, que Jesús el Sembrador ha preparado para los discípulos segadores,

muestra cómo el cumplimiento obediente de la voluntad de Dios alimenta a quien vive de ella: la comida se hace fructífera a través de la fatigosa (*kopiān*) misión: "Los campos ya están blancos para la siega" (Jn 4,35.38). Y como el que pronuncia estas palabras no es un hombre cualquiera, sino el Hijo de Dios, tienen una profundidad trinitaria: la palabra que sale de la boca de Yahvé, esta instrucción del Padre que es el alimento del Hijo, es en definitiva el Hijo mismo. En efecto, él se recibe continuamente a sí mismo del Padre: su "ser alimentado" coincide con su "ser". Por eso puede reducir con valentía la ansiedad humana por la comida y la bebida de mañana a la pura confianza en la provisión del Padre (Mt 6,31-32); hemos de pedirle directamente el "pan suficiente para el día" (Mt 6,11).

Quien expone esta trascendencia ascendente de la ley del alimento y exige al creyente que actúe conscientemente de acuerdo con ella es la misma Persona que, en la analogía descendente del Dios trino, se ofrece al mundo a la vez como "semilla de vida" (*sperma*, "semilla de Dios" 1 Jn 3, 9 JB) y como "pan de vida" (Jn 6, 35.48). Para dar la debida importancia a este aspecto, debemos reflexionar primero sobre el papel del cuerpo.

b. El cuerpo y la entrega

Con razón se distingue [en alemán] entre *Korper* ("cuerpo") y *Leib* ("cuerpo")[1]. El primero, aunque informado por el alma, está sujeto a los poderes del mundo exterior; el segundo, que según una "escatología natural" (como única forma superviviente de conexión con la materia) es una pura "expresión" de la persona espiritual, *puede* encarnarse en el mundo *corporal* pero no *tiene por qué hacerlo*. (Ahora bien, esta *Körper* transitoria, incrustada en las potencias cósmicas, es instrumento no sólo de acción, sino también de ese sufrimiento que es expresión esencial de la auténtica entrega humana, ya sea a otras personas o a una causa suficientemente digna. En el auténtico amor sexual, la parte del hombre, que parece pura "acción", sólo es realmente entrega de sí mismo si la pérdida de su propia sustancia es vista como una ganancia y una posibilidad de desarrollo ulterior en el otro (la mujer).

> El hombre abre a la mujer desde fuera; penetra en su interior para iniciar el movimiento de la mujer (al dar a luz) desde dentro hacia fuera. Ambos se pertenecen; cada uno es a la vez un fin y un principio. Vemos aquí una dialéctica de papeles unilaterales y bilaterales: el hombre se dirige a la capacidad de concebir y dar a luz de la

> mujer para actuar generativamente en ella; al ejercer su papel masculino en el acto conyugal, muestra a la mujer su poder, mientras que la mujer, al concebir y dar a luz, muestra al hombre su poder. En el acto conyugal el hombre es activo, la mujer contemplativa, mientras que en el parto las situaciones se invierten.[2]

El hombre apenas es consciente del alcance de su autoentrega; sólo se hace evidente para él a través del embarazo de la mujer, el nacimiento del niño y su propia responsabilidad de criarlo.

En la dispensación cristiana, la conexión entre la entrega corporal, el sacrificio y la fecundidad se revela en la renuncia al matrimonio "por el reino" (Cristo y María son paradigmáticos aquí) y en todo lo que implica penitencia corporal (cf. 1 Co 9:27: *castigate-castum agere*) y "mortificación" (mortificare-impartir la forma de la muerte: Ro 8:13, 36; Col 3:5) en aras de una mayor fecundidad. Hay muchas maneras de asimilar por adelantado incluso la muerte del cuerpo, aunque sea un acontecimiento físico, al acontecimiento espiritual que está destinado a ser (y que será, se quiera o no), es decir, la entrega del aguamanil de la corporalidad al Dador que dio forma humana al polvo de la tierra (Gn 2, 7). La actitud del cristiano ante el cuerpo se regirá por este sacrificio final, que ha de realizar como un acto consciente; incluso en la salud y en la vida activa hará de la próxima entrega final de la corporalidad el sentido interno de toda su acción. Se inspirará para ello en la contemplación de la entrega hasta la muerte de la carne virginal de Jesús, que hace posible el don de Dios de la Eucaristía, que es "semilla" y "sangre" para la vida eterna.

En su experiencia de muerte en la Cruz, Jesús sella su total entrega espiritual-intelectual al Padre (desaparecido) con la entrega de su cuerpo (*Körper*) totalmente expropiado; pero se lleva consigo esta experiencia a su cuerpo de Resurrección (*Leib*). Como demuestran sus cicatrices permanentes, este cuerpo (*Leib*) está en adelante gobernado completamente por su espíritu; por tanto, no expresa otra cosa que su propósito constante de entrega. Su cuerpo ya no necesita sufrir[3], pero está marcado por una experiencia única de muerte, a la vez espiritual y corporal, y esta experiencia lo ha devuelto a las manos del Padre como un sacrificio perfecto, para ser "explotado" del modo que el Padre desee; por la operación del Espíritu Santo se ha convertido en un Cuerpo eucarísticamente fecundo para el mundo reconciliado. En este punto, la analogía descendente de la "comida" y el "matrimonio", bajada al mundo desde Dios, muestra un perfil claro. Las heridas del cuerpo de Cristo permanecen abiertas: este cuerpo es para toda la eternidad (y no sólo "hasta el Juicio Final") el cuerpo "traspasado" (Zac

12,10; Jn 19,37; Ap 1,7) del que mana la "fuente nueva" (Zac 13,1; Jn 19,34; 7,38-39). Cuando la Escritura dice que "sin derramamiento de sangre no hay perdón" (Hb 9,22), no se trata de una mera referencia histórica al sacrificio de la Antigua Alianza; está señalando una ley mucho más profunda y universal, a saber, que no cabe esperar la salvación sin heridas espirituales que alcancen alguna expresión física. Muchos místicos han dicho que una herida cristiana sólo puede curarse mediante una herida más profunda[4]. La devoción a la Sangre de Cristo, que vivifica a la Iglesia y al mundo -como practicó Catalina de Siena- y a las Cinco Llagas del Señor crucificado y resucitado no son estrechamente "góticas tardías": pertenecen, sin sentimentalismos, al corazón de la dogmática.

Como acabamos de observar, la Eucaristía, don descendente de Dios al mundo, es un don trinitario: es el Padre quien da el Cuerpo de su Hijo para el mundo por la mediación unitiva del Espíritu; este Cuerpo se entrega por el amor divino más que por el odio del mundo. La imagen del "propiciatorio" trinitario da expresión humana a estos procesos. Por parte de Dios se revela aquí la ley más íntima del amor trino: en virtud de este amor cada Hipóstasis, en su propio "declinar", hace "surgir" al Otro. Este es el prototipo de lo que antes hemos descrito como la interacción sexual del hombre y la mujer. El Padre divino, dice Eckhart, se agota a sí mismo al engendrar al Hijo[5]. Muestra al mundo este "consumirse a sí mismo" en el Cuerpo "consumido" del Hijo, que el fuego del Espíritu Santo hace presente en nosotros "para que yo me queme y me funda totalmente con Él y me convierta enteramente en amor"[6]. Sin la Cruz y la Sangre de la Cruz, y sin las heridas permanentes en el Señor resucitado, nunca habríamos adivinado la profundidad del misterio de la Trinidad.

Ahora, sin embargo, este don divino se ofrece al mundo como comida y como matrimonio, mediando la vida de la Trinidad, pero también como realización concreta y prototípica de la existencia terrena. Lo esencial es que el Cuerpo del Señor, tanto como comida eucarística como prenda del matrimonio eterno, se ofrece no sólo *a* la esfera transitoria, sino realmente *en ella*. Son los hombres mortales los que reciben el alimento eucarístico como *pharmakon athanasias*, y es una Iglesia visible, terrena, la que Cristo Esposo purifica mediante la Cruz y el bautismo y se presenta a sí mismo como su Esposa. Ninguna de las dos imágenes tendría sentido si el don no alcanzara una auténtica reciprocidad, no sólo más allá de la historia, en el cielo, sino aquí y ahora por la operación del Espíritu. En efecto, el Espíritu, al

hacernos nuestro este don, logra una aceptación voluntaria del mismo (*voluntaria susceptio*) y, por tanto, una respuesta adecuada[7].

Esta relación eucarística y esponsal entre Cristo y la Iglesia (de la que todos somos miembros) no es, sin embargo, un proceso idealista que se cierne sobre el abismo de este mundo y su resistencia a Dios. Tiene lugar en el mundo-tiempo, y por eso debe ser visto en el realismo mortal del mundo-tiempo. El mundo, tanto dentro como fuera de la Iglesia, se resiste siempre a ser transformado en el Cuerpo de Cristo; esto significa que la crucifixión y el traspasamiento del corazón están siempre en marcha, y Dios está cortejando incesantemente al hombre en la Persona del Crucificado que, por su parte, no puede hacer otra cosa que llevarse consigo a su Cruz a "todos los que le reciben". Desde la perspectiva del cielo, es una victoria ganada con la muerte en la Cruz; desde la perspectiva del mundo, es un rechazo desesperado, una resignación, un morir que -a pesar de toda contradicción- debe ceder a la fuerza superior del amor. Nadie ha seguido con más tenacidad todo este drama, desde todos los ángulos, que Erich Przywara[8], ni nadie ha intentado expresarlo así. He aquí algunos fragmentos:

> ¿Es esta Tu secreta voluntad inimaginable, que
> con fuerza suave
> aunque el corazón se resista,
> nosotros, recibiéndote, nos hacemos nuestros,
> ¿pan en tu pan y vino en tu vino?

Pero esto tiene lugar-

> En la noche indecible, el frío vacío
> ...entre la tierra y el cielo, expulsado...
> En noche indecible-desde eternidades
> Usted
> eternamente cerca, para perdonar y
> para matarme,
> Noche indecible.
>
> * * *
>
> Y somos espada desenvainada
> contra la espada desenvainada:
> Oh cómo sangra la soledad
> Oh cómo llora la ira

Oh cómo ruega el destierro
¡Oh, qué tierna es la maldición!
¿Es la oscuridad ojo a ojo?
¿El golpe de espada estrecha corazón con corazón?

* * *

Has vaciado la copa hasta el final
ahora bebemos de ella como de tu consuelo.
Te entregaste al abandono
entre el cielo y la tierra
Ahora bien, este abandono es
A ti.

* * *

Maldición, que te busca
¡para atiborrarte!
Maldición, que buscas
para ser el vientre de la bendición.

* * *

Alabado seas en el desamparo
que bosteza y fluye
Porque Tú eres alto
del abismo,
Y Tu luz es cegadora
de la oscuridad,
Y Tu plenitud no tiene medida
del abandono.

* * *

¿Por qué despiertas las ramas secas
en nuevos brotes-
que el nuevo moho se multiplique
¿en otoño?
Porque más nuevo hasta ahora, a través de la primavera,
Durante el otoño...
Matrimonio en el cielo,
Amor eterno

late Tu corazón.

* * *

Abres un abismo ante nuestros pies
donde Una Profundidad bosteza para enterrarnos.
Tú unes nuestro corazón a Una Espada
que una herida nos queme y nos consuma,
Esparces Una Noche sobre nuestros ojos
Que la dulzura de una muerte nos trague:
Un cuerpo, una sangre, una vida, un amor.

* * *

Dios se convirtió en el miedo de él,
Aleluya.

Aquí el misterio del Cuerpo Único es captado eucarística y nupcialmente en toda su amplitud trinitaria. Aquí hay espacio para que todo el horror del mundo se expanda en toda su extensión, pero también hay una profundidad que es "más honda que el abismo del infierno" y un alcance teo-dramático que no conoce límites. Przywara, que dijo de sí mismo que se había "congelado al Gaurisankar[9] del punto Eckhardiano", ve el destino de Dios en su Cruz y el destino del mundo en su oposición a Dios en una sola unidad -no una unidad panteísta o mitológica, sino una unidad eucarística y nupcial. Lo que decíamos antes, haciéndonos eco de Juan de la Cruz, se aplica aquí con toda su fuerza: cuanto más profunda es la herida, mayor es la curación. El poeta se esfuerza por atravesar el abismo con la semejanza infantil de una Teresa de Lisieux.

El drama del abismo que vive y retrata Przywara aspira a algo más allá de sí mismo: su destino es una Eucaristía y unas bodas celestiales en las que los abismos aterradores entre el tiempo y la eternidad no se cerrarán, sino que serán iluminados por la vida trinitaria de Dios, y en las que el mar que se tragó a Jonás se convertirá en un "mar de cristal mezclado con fuego" (Ap 15,2). Sobre este mar estarán los vencedores, cantando su himno: "¿Quién no te temerá, Señor, y alabará tu nombre?". Habrá una Eucaristía; ya no alimentará nuestros cuerpos mortales *(Körper*), sino esos cuerpos vitales (*Leiber*) que no serán más que la "expresión" de nuestra libertad y esencialidad, lo que Hengstenberg llama "corporeización" *(Darleibung*); y por eso mismo no podrán prescindir del alimento eterno de Dios. La Eucaristía, como

acontecimiento de amor, seguirá siendo algo recíproco. Así, Ruysbroeck hablaba a menudo de Dios devorado por el espíritu ávido y del espíritu devorado por Dios[10]. Novalis se hace eco de él en su "Himno":

> ¿Quién ha discernido el elevado significado del Cuerpo terrenal?
> ¿Quién puede decir que comprende la Sangre?

Sólo en "las profundidades insondables del cielo" se da a conocer el misterio: allí

> interminable es el dulce festín,
> El amor nunca se sacia allí.
> El Amado nunca es suficiente para ella,
> No puede ser suficiente el amor propio. . . .
> Si el sobrio y reposado alguna vez hubiera probado el don
> Lo habrían dejado todo y se habrían sentado con nosotros
> En la tabla, siempre cargada, la mesa del anhelo.
> Habrían conocido la infinita plenitud del amor
> Y bendijo el banquete de carne y hueso.

Fue Baader quien proporcionó la infraestructura filosófica para dicha poesía.[11]

Mucho de lo que ya hemos expuesto confluye aquí: la interpretación del tiempo celestial como lo contrario de un *nunc stans -más bien*, como la apertura de una realidad ilimitada-; la unidad de reposo y movimiento descrita por Ireneo y Gregorio de Nisa; la humanidad del Hijo como mediación entre la Trinidad y nosotros -pero sólo como don directamente comunicado y disfrutado-; y, por último, el carácter definitivo de la relación nupcial entre el hombre y la mujer, Cristo y la Iglesia (mariana), que está muy por encima de la sexualidad, ya que las dos imágenes ("un solo Cuerpo místico" y la "unidad de marido y mujer") se han entrelazado inseparablemente.

c. Sanctorum comunitario

El último concepto a tratar aquí debe ser la *communio sanctorum*. Ya hemos tratado de su forma terrenal en *Teo-Drama* IV, 406-23. Ya allí nos dimos cuenta de un gran número de aspectos celestiales: en relación con la unidad de la persona teologal y la misión, la transferencia de los méritos de Cristo (Cayetano / Nazario) a los

miembros del Cuerpo Místico; y el poder que tienen los creyentes, en la fe y el amor, de "sustituirse" unos a otros, hasta el punto de morir en nombre de otro. Ahora, sin embargo, debemos centrarnos en la forma final de esta *communio*, que puede ser iluminada por la participación de la criatura en las procesiones trinitarias que hemos descrito. El arquetipo es la *circumincessio* de las Hipóstasis divinas y su total "ser el uno para el otro", pero esto está siempre mediado por lo que, en la tierra, fue el sacramento de *la communio*, la entrega del Cuerpo del Hijo por el Padre en el Espíritu Santo, que ahora sale de la latencia sacramental a la verdad patente. También esta entrega sigue siendo un arquetipo eterno, el lado económico de las relaciones internas-trinitarias.

En *la communio* sacramental, incluso en la tierra, los destinatarios se ven necesariamente arrastrados a la actitud de entrega del Hijo, a su "sacrificio". En su forma final, por tanto, esto será tanto más así - aunque, naturalmente, no se suavizará la diferencia de nivel entre el Arquetipo originario y su efecto en los participantes. Es la misma diferencia inerradicable que existe entre la *communio* de la Trinidad inmanente (donde la entrega total de cada Hipóstasis a la otra - empezando por la entrega del Padre- fundamenta la vida eterna) y la de la Trinidad económica (donde la entrega del Hijo por el Padre en el Espíritu sigue siendo el icono permanente del misterio de la esencia de Dios). Cuando Agustín nos muestra el sacrificio escatológico, total, la entrega esclf de Cristo como Sumo Sacerdote de la creación, incluida toda criatura que se consagra a Dios,(1) no debemos olvidar que este homenaje universal se dirige primero al Padre, cuyo sacrificio es anterior. "El Padre no es sólo el que acepta todos estos sacrificios. Es Él quien sacrificó y entregó a su Hijo por todos nosotros, y continúa haciéndolo a través de todos los tiempos. El sacrificio ahora lo abarca todo:. . el sacrificio de la Iglesia con todos sus miembros, el sacrificio de Cristo, el sacrificio del Padre"2 "También aquí comienza el misterio de la Eucaristía, que procede de la Trinidad. Detrás del sacrificio del Hijo está la entrega consustancial y amorosa del Padre como fuente de la Eucaristía. El Hijo introduce a los hombres en este misterio". Para ilustrar esta conexión, el Padre "presta, por así decirlo, formas de ser transtemporales, divinas, a la existencia mundana del Hijo en la Eucaristía. Y así como toda la actitud del Hijo en la Cruz se conserva sacramentalmente al principio en la Eucaristía *como commemoratio passionis*,(4) en lo sucesivo la Eucaristía sacramental se mantendrá a salvo en "el único, eterno y celestial propósito de sacrificio y entrega

del Hijo, inseparable del amor de Dios uno y trino. Sólo en Dios el significado de la Cruz es completo y total; la eterna entrega del Hijo, su muerte sacrificial en el tiempo y la Eucaristía de la Iglesia son elementos integradores, esenciales para su pleno significado"[5] Lo que está oculto y sacramental en la Eucaristía "es algo diseñado sólo para nuestro tiempo", pero su contenido sustancial seguirá siendo el mismo "en su forma de resurrección".[6] Esta última, sin embargo, sólo se ha realizado a través de aquella muerte que resumió la entrega última del Hijo en la Cruz: ésta fue a la vez "el comienzo de su encarnación eucarística", pero también el momento en que su existencia temporal recibió "participación en la eternidad". Esto, a su vez, muestra "hasta qué punto la Eucaristía es para nosotros un don del Padre"[7]. Al aceptar la entrega total del Hijo, le abre el camino de la Eucaristía, a través del cual puede integrar a la Iglesia y al mundo en su espíritu sacrificial y asimilarlos así al modo de existencia de la Trinidad.[8]

Como hemos visto antes, la muerte del hombre dentro del paradigma de la muerte de Cristo, su purificación en el fuego del amor de Cristo que se expone en la Cruz, hace que el yo egocéntrico del hombre estalle y adopte una forma eucarística y trinitaria. "Aquí se recoge la cosecha de la Cruz y de la Eucaristía, aquí se ve resucitar en el carro el grano de trigo que muere en la Cruz, aquí se alegran juntos el sembrador y el segador (cf. Jn 4,37), aquí el Hijo revela que tiene poder para entregar su vida y volver a tomarla, "tiene también el poder de exigir de nuevo su vida a cada uno y a todos"(10)."(1110) El papel del Espíritu Santo es aquí crucial: así como en el envío del Hijo para hacerse hombre, el Espíritu asumió el papel del Padre, así lo hace también "en el hacer presente siempre nuevo del Hijo en la Eucaristía" . No es menos activo en comunicar la mente y el corazón sacrificados del Hijo a quienes lo reciben, para que puedan sacrificarse, junto con el Hijo, al Padre.

La forma final y celestial *de la communio* como apertura recíproca de los redimidos es tan propia del misterio de la Trinidad que apenas hay palabras y conceptos para describirla. Lo que es más importante, debemos remitirnos a la única libertad de la Esencia divina que posee cada Hipóstasis a su manera específica; esto significa que la unidad de la voluntad divina es *también* el resultado de una integración de las intenciones de las Hipóstasis.[12] Es verdad que la libertad de la criatura le es confiada como un don irrevocable por parte de la libertad divina, pero esta libertad que es dada a todos los redimidos está obligada - precisamente porque está orientada al Prototipo y Origen de toda

libertad- a asimilarse a cualesquiera decisiones que sean pronunciadas por el Dios trino. Esta es la primera verdad que hay que enseñar a la criatura voluntariosa; es la severa lección que Doña Proeza recibe, antes de su muerte, de su ángel de la guarda(13). Lo que es difícil de comprender es que la libertad divina trina, que deja espacio dentro de su unidad para que cada Hipóstasis ejerza su propio modo de ver y decidir, tampoco absorbe en sí toda la libertad de la criatura, sino que se entrega *libre y generosamente* a todas. En la armonía de todas las libertades, la libertad de cada individuo conserva su propio timbre. La libertad divina es tan omnicomprensiva que da cabida, dentro de su única Verdad, a innumerables aspectos; así, no anula ni infringe el ámbito de misterio de la espontaneidad creatural de cada individuo.

En la comunidad que nace de la *communio* eterna del Hijo, todos están totalmente abiertos y disponibles los unos para los otros, pero esta apertura no es como la total perspicuidad de los estados o de las situaciones: en cambio, tenemos personas libres y libremente disponibles las unas para las otras a partir de la insondable peculiaridad de cada una. Lo que se ofrece al otro es siempre un don inesperado y sorprendente. De nuevo vemos que la perfección de la criatura se corresponde con el elemento de sorpresa en la vida eterna del mismo Dios, del que ya hemos hablado anteriormente14. Todo acto personal en el que, dentro de la luz omniabarcante de la voluntad divina, la persona individual se propone hacer algo, contiene un elemento creativo; la coincidencia de este elemento con la libertad igualmente creativa del otro corresponde, no a una unidad analítica, sino a una unidad sintética, y esta coincidencia resultante es sin duda un aspecto de la misma bienaventuranza eterna. La voluntad de Dios, que abarca todo el cielo infinitamente diversificado, es tan generosa que atrae hacia sí toda la plenitud de las libertades humanas redimidas, privilegiando la del Hijo encarnado; y aunque es la voluntad originaria, que proporciona la norma (analítica) de toda libertad, quiere ser simultáneamente la voluntad (sintética) resultante de todas las demás.

De otro modo sería imposible mantener el postulado formulado anteriormente,15 según el cual la bienaventuranza eterna no puede consistir de ningún modo en una mera *visio*, sino que debe implicar una actividad genuina, creadora. Parece, sin embargo, que no podemos concebir la creatividad genuina sino como la superación de una resistencia, un "estado contrario" (*Wider-Stand*) ¿No es ésta la razón más profunda del proyecto de la dialéctica hegeliana? Allí

donde "faltan la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo,. . . la vida de Dios puede muy bien parecer amor en juego en sí misma", pero se hunde "al nivel de la edificación piadosa e incluso de la insipidez" allí donde no hay "superación de la alienación"[16]. Esta alienación ha tenido lugar, y ha sido superada a través de un extremo de alienación, en la Cruz y muerte del Hijo. Si esta superación no hubiera tenido ningún resultado significativo, la dialéctica habría quedado clavada en su cruz para toda la eternidad, y nos habríamos encontrado abandonados en el mundo de Nietzsche, en una pesadilla sin rumbo, caótica y devoradora de sí misma.

En la vida eterna, la creatividad siempre será fruto de la libertad personal, pero ya no tendrá lugar en la soledad del genio. Ahora la creatividad surgirá en medio de una *comunidad sanctorum* que la afirme y celebre a la vez otros aspectos de la verdad; las síntesis resultantes, sin embargo, estarán más allá de toda predicción.

D. "SI LO COMPRENDES NO ES DIOS"

1. ¿Un drama sin rostro?

Por supuesto, necesitábamos recurrir a meras imágenes y símbolos, como hace la propia Revelación, para describir la plenitud del mundo en Dios. Sin embargo, volviendo la vista atrás, al camino que hemos trazado en los volúmenes de este *Teo-Drama*, ¿no parece nuestra presentación demasiado simple ante la complejidad laberíntica del mundo y el abismo de la incomprensibilidad de Dios que se abre más allá? Lo representamos como un drama -aunque un drama en el que se suponía que Dios había asumido un papel, el papel de protagonista-, pero ¿no es la simplicidad de toda esta idea un insulto ante el enigma de la existencia? Hemos presentado un panorama general del "escenario mundial" cristiano (*Theo-Drama I*, 13 5-257), construido, de forma aparentemente lógica, a partir de declaraciones de fe cristiana entrelazadas; pero, ¿no es éste el tipo de cosas que muchos de nuestros contemporáneos consideran estrechas y obsoletas, el tipo de cosas que impide a la humanidad partir hacia nuevas costas?

Para poner en movimiento la escena central de la obra, era necesario exponer el misterio esencial del Fundamento divino del mundo en los tres aspectos que corresponden a las Hipóstasis de la Trinidad en el dogma cristiano. Sólo uno de ellos resulta comprensible en términos terrenales, a saber, la figura del hombre Jesús de Nazaret, que habla de su relación especial con su Origen, al que llama Padre, y del Espíritu divino que desea enviar. Si sus palabras se reducen a un sistema abstracto, ¿cómo evitar una racionalización intolerable del misterio del Ser? A pesar de las precauciones tomadas (*Theo-Drama I*, 54ss; 578ss.), ¿no conduce esto necesariamente a un Idealismo absoluto en el que el hombre es el sujeto creador?[1]

El dogma cristiano, en comparación, parece trillado, casi mitológico. Dios, que en un principio daba órdenes (y prohibiciones) a los hombres, se ofende por la desobediencia de sus súbditos; envía a su Hijo bis eterno del cielo a la tierra y, aunque éste impresiona a sus contemporáneos por su sabiduría, al final es rechazado por ellos a

causa de sus desmesuradas exigencias. Los sufrimientos de su muerte, supuestamente, tienen el poder de reconciliar a Dios con el mundo y, aunque el nuevo mensaje de esta reconciliación provoca que los pecadores se resistan y se vuelvan aún más obstinados, Dios gana la partida sobre la base de la Pasión de su Hijo y de sus seguidores.

Seguramente se puede poner un signo de interrogación después de cada punto de este esquema simplista. El pecado, por ejemplo. Por supuesto que el mundo está lleno de culpas y de culpables, pero a la vista de la condición del mundo en que nos ha tocado vivir, ¿cómo nos atrevemos a dar el nombre de "Amor" a su Originador, a alguien tan hipersensible a la conducta de los seres humanos que se ve "ofendido" por ella y luego "reconciliado" de nuevo por un solo acontecimiento histórico? ¿No está nuestra culpa indisolublemente ligada a toda la enfermedad del ser y, por tanto, es irremediable? ¿Podemos situar el supuesto punto de inflexión de la tragedia de la historia mundial en el único accidente del Gólgota, como si una enorme pirámide con su base en el cielo se equilibrara sobre su punta en la tierra? En cualquier caso, no sabemos con certeza cómo vio este condenado su propia muerte ni qué medidas se tomaron, en el período posterior a la Pascua, para justificar la catástrofe de su muerte. ¿No será que las cristologías "tardías", como la paulina y la juanina, inflaron de tal manera lo que había sucedido, que llegó a considerarse como un punto de inflexión en la historia del mundo y así, en los concilios de los primeros siglos, proporcionó un pretexto para la doctrina de un Dios en tres Personas, que sólo los cristianos podían encontrar aceptable?

¿Y qué hay de este supuesto acontecimiento central en el que el mundo se reconcilia con Dios? ¿Tiene sentido en términos de historia? "Todas las cosas siguen como al principio de la creación" (2 Pe 3,4). ¿Han disminuido el odio, la envidia, el asesinato entre naciones e individuos? ¿No han contradicho los propios cristianos su evangelio con sus guerras, con las consecuencias de su intolerancia dogmática? Tanto es así que habría que ser arqueólogo para desenterrar de la montaña de escombros las huellas de unos orígenes cristianos sanos. ¿Sigue interesando a la humanidad este tipo de arqueología? Es cierto que algunos intentan apuntalar los "castillos en el aire" del dogma con una base de apoyo de "teología fundamental", pero ¿qué disciplina científica seria se ocupa de tales subestructuras y superestructuras? Hay intentos, contrarios a las advertencias de Jesús y Pablo, de acomodarse a la forma concreta del mundo. Jesús y sus discípulos

ensalzaban la pobreza, pero incluso cuando este mensaje resonaba en los muros de Asís, los realistas lo traducían -ya que estaba tan alejado del mundo- en una ética de la acción social: "[2] Cluny se había convertido en una cantera en su época, así que ¿por qué las antiguas catedrales espirituales del dogma de la Iglesia no iban a ceder algunas piedras para los programas de construcción actuales de transformación puritana del mundo?

Cuanto más actúa el cristianismo de forma triunfalista y absolutista en el mundo de hoy y de mañana, más se siente como un fantasma. Así que, al final de esta empresa teodramática, cabe preguntarse: ¿No hemos estado construyendo un castillo en el aire, alejado del mundo real, a partir de nuestra propia mente excéntrica, que será completamente ignorado por los miles de millones -y esto incluye a la mayoría de los cristianos- que ven el mundo de manera muy diferente? Como sabemos, a menudo se contentan con una vaga referencia al Hombre que predicó la bondad de Dios y que, por sus penas, tuvo un triste final. ¿No era este Hombre, en última instancia, sin rostro? ¿No era esto también fundamental para su "causa", si lo comparamos con los perfiles nítidos de la realidad mundana? Esta falta de rostro es un fenómeno angustioso, si tenemos en cuenta los miles de intentos -a pesar de todo- de ponerle un rostro (¿o tal vez una máscara?).

Después de todo, ¿cuál fue la "causa" de Jesús? La gente dice que fue *él mismo*. Pero, ¿qué era? Se le llama "imagen del Invisible" (Col 1,15). Pero, ¿no es esto una contradicción? En nuestra obra *La Gloria del Señor*, insistimos en su "forma" (*Gestalt*); pero en ese caso sería la forma del Sin Forma, que (o que), en esencia, no podría entrar en ninguna forma. Es posible aferrarse a la figura de Jesús tal como aparece en los Evangelios y tratar de mostrar cómo sus distintos aspectos, vistos en conjunto, se reclaman y complementan mutuamente; pero el único resultado es que el núcleo mismo de esta figura se nos escapa de las manos y se nos escapa. "Mi enseñanza", dice literalmente, "no es mía, sino del que me ha enviado" (Jn 7,16). ¿Qué es, pues? ¿Tiene una enseñanza propia ("mi enseñanza"), o no la tiene ("no es mía")? Tampoco se trata sólo de enseñanza, sino de quién es él: "El que me ha visto a mí, ha visto al Padre" (Jn 14,9). Entonces, ¿no le vemos a él, sino a otro? ¿Su rostro es sólo una máscara? ¿Debemos mirar a través de la máscara para ver otro rostro? ¿Pero de quién? ¿Es su "yo" sólo un prisma a través del cual hemos de discernir otro "yo"? Sin embargo, es un ser humano de carne y hueso, no un

avatar indio que puede disolverse en la niebla. ¿O *no*? "Es bueno para vosotros que 1 se vaya" o se desvanezca (texto favorito de los místicos alemanes), pues de lo contrario el Espíritu no podría venir a "explicaros todas las cosas". ¿Qué cosas? ¿Que, estando allí, no se le podía conocer3, que tenía que estar ausente para estar realmente presente?

El sentido de estas preguntas atormentadoras es simplemente indicar una cosa: a menos que digamos que Jesús de Nazaret es un idiota trastornado o que nunca pronunció estas palabras, debemos admitir que estamos en presencia de un misterio impenetrable, que no es otro que el misterio de la Trinidad. "Mi enseñanza", que realmente es la suya, "no es mía", porque realmente procede del Otro "que me ha enviado". Esto aún podría ser tolerable y explicable si el enviado hubiera recibido la enseñanza del Emisor como enseñanza *ajena* y la hubiera hecho suya posteriormente. Pero esta interpretación forzada queda imposibilitada por las palabras: "El que me ha visto a mí, ha visto (no a mí, sino) al Padre". Aquí tenemos un "yo" dentro de otro: el Invisible, aparentemente, es "visto" en lo visible. Del mismo modo, en el Espíritu que ha venido, el Ausente es contemplado como presente; ¡mientras que la comprensión de aquel-que-es-prcscnt está ausente! Dejando a un lado todo pesimismo jansenista, podemos estar de acuerdo con Pascal cuando afirma que la oscuridad de la revelación es lo suficientemente deslumbrante como para que nos demos cuenta -si tenemos el privilegio y la voluntad de creer- de que vivimos y nos movemos dentro del misterio de Dios. La única manera de captar la "figura" de Jesús, actor central del teo-drama, es *no aferrándose a* ella y dejándola ocupar su lugar en el contexto "inasible" del misterio de la Trinidad(4). Este aferrarse "dejándose llevar" es lo que entendemos por fe, y probablemente exige más dejarse llevar de lo que está preparada; sin embargo, afortunadamente, lo que intenta retener le será arrebatado en última instancia de todos modos. El misterio no comienza en el punto en que la razón, después de haber dado muchos pasos racionales, no sabe cómo proceder: el misterio comienza justo en medio del Prólogo.

Jesús se escabulle de las garras de la psicología y se repliega en el misterio, aunque sea un verdadero ser humano y no un elemento de *maya*. Eso es lo que le irrita. Pero este "repliegue" se prolonga en los que pueden describirse como sus compañeros de reparto en el drama, auténticos cristianos. ¿Cómo entender la paradójica (y difícilmente traducible) frase de Pablo: "Ya no soy yo quien vive, es Cristo quien

vive en mí; y la vida que ahora vivo en la carne la vivo por la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí" (Gal 2,20)? Una vez más, como hemos visto antes, se trata de una inhabitación recíproca transpsicológica, aunque aquí es distinta de la inhabitación recíproca de Jesús, Padre y Espíritu: el "yo" que "ya no soy yo" es *la fe*, que se entrega a Aquel que se entregó por este "yo". Se trata de una nueva forma de inhabitación recíproca, pero que se basa en la primera(5). El cuadro, sin embargo, es el mismo: tenemos una personalidad aparentemente bien definida, cuyo misterio -¿y qué gran personalidad no es misteriosa?- parece residir en su autoentrega a una "Idea": y, sin embargo, es la "Idea" la que se antepone en la autoentrega; si no vemos esto, no tenemos ninguna esperanza de comprender esa personalidad desde dentro. Este misterio continúa la presencia, en el mundo, del misterio trinitario que lo impregna todo: Jesús vive en Pablo, pero éste no es más que una instancia modélica de lo que Pablo describe como la naturaleza misma de la Iglesia: la Iglesia es el Cuerpo místico del único Cristo en sus miembros, a los que ama como "su carne" (Ef 5,29) y que al mismo tiempo, en la Iglesia, forman su "Esposa" y su "Esposo".

En sus confines, esta Iglesia, que es también, sin embargo, una institución tangible, se funde con el resto de la humanidad. En la creencia cristiana, Jesús murió por esta humanidad no menos que por la Iglesia; sobre la base de la Cruz, la envuelve en sí mismo, por pecadora, incrédula y hostil que sea. Aquí, más que en ninguna otra parte, debemos dejar que el misterio permanezca; no debemos intentar suavizar la alienación y la hostilidad de los hombres hacia Dios (por ejemplo, devaluando el pecado y considerándolo como un factor meramente negativo en la dialéctica), ni debemos exagerar el poder soberano de la gracia (ganado por Cristo en favor del hombre) de tal manera que la justificación del pecador no necesite su conversión y consentimiento. ¿Quién podría penetrar en esta oculta y dramática lucha entre Dios y el pecador?

Se podría pensar que el Dios complicado y dialéctico de la Antigua Alianza (del que nunca se sabía si ardía en cólera o se derretía en "entrañas de compasión", si había abandonado a su esposa infiel o -contra toda expectativa- estaba a su lado) se ha dado a sí mismo una nueva imagen "Iluminada"; que ahora se ha convertido en un Dios inequívocamente amoroso y paternal. La "Imagen Velada de Sais"6 ha revelado su rostro, o eso se podría pensar. Pero ¿qué ocurre con el colapso terrenal de la misión de Jesús, no sólo entonces, sino a lo

largo de los siglos? ¿No está la imagen de Dios una vez más oscurecida por el velo más impenetrable en el grito de abandono con el que Jesús se hunde en la noche oscura? ¿No se da el caso, una vez más -y de forma aún más aterradora que en el Antiguo Testamento-, de que el "Padre amoroso" proclamado por Jesús resulta ser un Dios despiadado, incluso cruel y demoníaco? En su meditación sobre la Cruz, Lutero se acerca a esta frontera. Para eludir toda esta cuestión, los gnósticos dividieron a Dios en dos mitades: la claridad sobre la Cruz y la oscuridad responsable de lo demoníaco en el mundo. Quien no pueda tomar este camino, deberá enfrentarse a la dialéctica luterana; y si quiere ir más allá de Lutero, deberá al menos tomarse en serio el hecho de que Dios es incomprensible incluso en su más alta revelación, profundamente velado incluso cuando se desvela.

"Si alguno se imagina que sabe algo, todavía no sabe como debe saber" (1 Cor 8,2). "Quien piensa que puede llegar a una conclusión satisfactoria basándose en el conocimiento, simplemente demuestra que no conoce el tipo de conocimiento en que consiste la fe". Se imagina que "Dios se hace menos misterioso, cuanto más entrega sus misterios al hombre; y que el hombre puede acumular y almacenar el conocimiento así recibido". Esto sólo demuestra que tal persona no conoce como debiera"(7). "Los caminos y los pensamientos de Dios no se ocultan a la mirada de los hombres, sino *que* precisamente lo que revelan muestra que todos los conceptos humanos son inadecuados"(8). "Lo que se revela es el *misterio* que no deja de ser misterio por el hecho de ser dispensado". Pablo subraya que lo que "antes estaba... *oculto*" ahora "sale a la luz": "se comprende a la clara luz de Dios que es un misterio. Está claro, por ejemplo, que María concibió al Hijo del Padre por obra del Espíritu Santo, pero este hecho no deja de ser infinitamente misterioso. Tanto más sublime, multiforme y misterioso es cuanto más penetra en él el creyente, cuanto más comprende de él"9. Cuanto más se acerca el misterio y más se revela, tanto más misterioso se vuelve: estamos sobrecogidos por la cercanía de Dios, y "lo que crea la distancia entre nosotros y Dios es, en realidad, su cercanía incomprensible y sobrecogedora"(10)."10 Finalmente, en este punto, el misterio del origen y de la finalidad de la criatura, hasta entonces vago y sin matices, cristaliza de repente y se hace evidente como misterio de la Trinidad. "Cuanto más ama el hombre al Señor y más grande es la misión que se le ha encomendado, tanto más confianza le exige el Señor, lo que en definitiva significa que *tanto más invisible e insondable se hace el Padre en él*. Cuanto más

claro es el conocimiento que el Señor da, mayor es nuestro "no ver", porque nos damos cuenta cada vez más de lo mucho que permanece oculto detrás de cada misterio revelado."(11(12)En la Antigua Alianza no se podía acercarse al Padre; en la Nueva Alianza se dirige al mundo a través de la voz del Hijo, y esto da lugar a una paradoja: "Se oculta, por así decir, detrás del Hijo, pero esta ocultación lo revela más de lo que lo hizo toda la revelación anterior", aunque la ocultación permanece:) en la ocultación definitiva en la Cruz, cuando abandona al Hijo, se revela más en su amor por el mundo. Y el Hijo, cuyo cuerpo desnudo en la Cruz "no encierra ningún misterio para el mundo", ha entrado él mismo en la paradoja de la mayor revelación junto con la mayor ocultación. "El misterio se expone a través de la *herida* que abre su costado y permite ver el misterio del cuerpo humano del Señor. . . . Ni siquiera su cuerpo muerto le pertenece ya; él lo expone. También esto pertenece al misterio de la fecundidad: que Él mismo no quiere guardarnos más misterio. Se le pide demasiado al exponer el misterio, y sin embargo lo permite, y precisamente esto lleva de un misterio a otro, es más, es en sí mismo el misterio más grande. Cada misterio que comunica da origen a uno nuevo: ésa es su fecundidad; pero todos estos misterios son de amor y, por tanto, de entrega"13: "A medida que aumenta la claridad, crece el misterio". Cuando María recibe el anuncio del ángel de que el Espíritu la cubrirá con su sombra y dará a luz un hijo, "su experiencia inunda su conocimiento, con el resultado de que recibe más claridad, y al mismo tiempo todo se vuelve más misterioso de lo que pensaba. El misterio crece en ella: se hace más luminoso y, sin embargo, se acumula en un cúmulo de conocimientos no revelados, un tesoro del que se nutrirán todas las generaciones de la Iglesia para penetrar en su misterio. Nunca llegarán a su fin. Todo creyente que sienta que tiene la misión de iluminar aspectos de la revelación divina necesita poseer tanto un conocimiento como una conciencia más profundos del misterio"(14).

Si todas estas formulaciones han de tener un significado permanente, y si las paradojas que contienen son insuperables, este significado sólo puede encontrarse en el carácter trinitario de la verdad misma. Para el hombre que no acepte esto, la verdad cristiana siempre parecerá plana y unidimensional, tal como es en la teología liberal y en la mente liberal. Pero el hombre que puede creer que "el Logos era en el principio con Dios, y era Dios", que este Logos es engendrado del Padre antes de todos los tiempos y que del Padre y de él procede el Espíritu de Amor más libre, tal hombre debe admitir lo

siguiente: Todo lo concerniente al Logos no es ni un desarrollo posterior sobre la base de un Fundamento divino anterior (esto sería gnosticismo y arrianismo, pues el Padre engendra al Hijo desde toda la eternidad); ni el Logos y todo lo relacionado con él pretende ser el Padre de toda verdad, pues el Hijo remite eternamente "atrás" al "seno del Padre" generador (Jn 1,18). Igualmente, por otra parte, el Logos y su esfera no pueden convertirse en un sistema cerrado, absoluto, (lógico); pues va más allá de sí mismo y, junto con el Padre, exhala el Espíritu libre del Amor. Este Espíritu no relativiza en absoluto al Logos, sino que guía a los hombres "a toda la verdad" del Logos (Jn 16,13). Pero éste sólo puede *ser* el Logos *revelando* el engendramiento "sin causa" del Padre y su significado insondablemente profundo, y haciéndose interpretar por el Espíritu del Amor absoluto.

Así se hace evidente que quien se niega a acercarse a este "misterio santo y manifiesto" está abocado a revolotear inseguro, sin saber en qué dirección ha de buscar el Bien absoluto, meta de la existencia dramática del hombre (cf. *Teo-Drama* I, 413ss.: "El Bien se escapa"). Entonces la situación cambia: los "personajes" del escenario humano (el escenario de la vida o del teatro), asumiendo alguna causa buena que se sienten obligados a postular como absoluta, acaban quedándose sin rostro en el contexto omnicomprensivo del misterio del Bien; mientras que Aquel que es aparentemente incomprensible, porque quiere ser sólo la exégesis de Otro, el Padre (dejando su propio misterio para que lo interprete Otro, el Espíritu), sigue siendo la "expresión" adecuada (*charakter*, Heb 1,3) de la esencia de la verdad.

2. ¿"Esta ligera aflicción momentánea"?

Georg Büchner:

En su lecho de muerte, "con voz tranquila, fuerte y solemne", dijo: "No es que tengamos demasiado dolor: tenemos demasiado poco, porque es a través del dolor como vamos a Dios".

Diario de Caroline Schulz sobre los últimos días de Buclmer.
Febrero de 1837.

Segismundo:

"El hombre es una sola gloria, y no es que tenga demasiado sufrimiento y dolor: tiene demasiado poco. Eso es lo que quiero decirte".

Para alguien que sufre de verdad, las palabras de Pablo sobre la relación entre el sufrimiento terrenal y la alegría celestial son difícilmente soportables: "Esta pequeña aflicción momentánea nos prepara un peso eterno de gloria incomparable" (2 Co 4,17). Estas palabras las pronuncia al describir las tribulaciones que le asolan por todas partes, haciéndole portador de los sufrimientos de Jesús. Pero esto no basta: en otro lugar toma todos los sufrimientos del mundo, de "la creación que gime presa de la podredumbre", y los pone en la balanza, donde parecen demasiado ligeros comparados con el peso de la gloria que espera: "Considero que los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que nos ha de ser revelada" (Rm 8,18).

Se trata realmente de comparar dos pesos (*baros*), y todo el peso del sufrimiento mundial (el primer pasaje incluye incluso el sufrimiento de la Cruz) no puede sostener la balanza frente a la "gloria" esperada; ni siquiera puede sostener la balanza frente al "nuevo eón". En el segundo pasaje se abandona toda comparación, mientras que en el primero, sin embargo, *se* establece una especie de relación causal entre el "leve" sufrimiento terrenal y el "eterno peso de la gloria": en realidad, el primero "prepara" el segundo. Por una parte, no hay conexión; por otra, *sí* la hay. El peso de la gloria no sería nuestro sin la leve tribulación actual.

Esto nos plantea la cuestión, en última instancia insoluble, de la relación entre la vida temporal y la vida eterna. Nuestras nociones del tiempo son engañosas: la vida eterna no es una continuación de la vida transitoria; no comienza "después de la muerte", sino que es perpendicular a ella; es la cara manifiesta de una totalidad que, por el momento, sólo es accesible de forma velada. Así pues, aunque esta forma velada es esencialmente transitoria, nos prepara para lo que aún no se ha manifestado. El pasaje de Romanos ve el dolor de la transitoriedad, que gobierna todo lo demás, precisamente en su destino sujeto: en el gemido de la creación por lo que de momento es inalcanzable, un gemido que es inconsciente, en algún lugar fuera del ámbito de la revelación. Este gemido es más profundo y consciente en los cristianos que, en virtud de su esperanza -pero una esperanza que no ve- viven con los ojos puestos en la redención, más profundamente quizás en los "suspiros demasiado profundos para las palabras" (Rm 8,19-26) que brotan de un corazón angustiado. El sufrimiento no es

visto aquí como un destino que cierra el mundo terrenal sobre sí mismo, despojándolo, por encima de todo, de toda trascendencia, puesto que "toda perspectiva de un más allá se ha evaporado" -y desafiándonos a abrazar la tarea primordial de mejorar las condiciones intolerables del mundo-; no: el sufrimiento es un fenómeno que nos impone el más allá; en todas sus expresiones nos habla del más allá.

¿No será, a fin de cuentas, que este peso desconcertante del sufrimiento en el mundo es una característica de la trascendencia (de la que somos en gran medida inconscientes), una forma de entrenarnos para el gran acto de entrega que pone fin a nuestra vida temporal? ¿No será esto cierto incluso cuando el que sufre ha sido vaciado de todos sus recursos internos y lucha con todas las fibras de su ser contra un proceso que le parece despiadado e inútil? ¿No será que toda la sangre derramada en vano tiene algo que ver, después de todo, con esa "Sangre preciosa" con la que hemos sido "comprados" y "lavados"? ¿Pueden las muchas lágrimas que los seres humanos derraman, infructuosamente, por sí mismos o por los sufrimientos de un amigo, transformarse en algo que sea fecundo para la eternidad? Matilde von Hackeborn recibe instrucciones del Señor para dar un mensaje a una conocida suya: "Dile en mi nombre que me pida, por mi bondad, que cambie sus antiguas e inútiles lágrimas y haga como si las hubiera llorado por amor a mí y en devoción y arrepentimiento por sus pecados. Basta que crea en mi bondad, y en la medida en que crea, haré en ella la transformación"(15).

Si este grado de trascendencia y este tipo de transformación son posibles, ¿no deberíamos leer las "Bienaventuranzas" del Señor bajo esta luz? La primera bienaventuranza, en Mateo, no da ninguna indicación de tiempo: "Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de Dios"; las otras sitúan la bienaventuranza prometida en el futuro: "Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados. . . ." Pero la ausencia de futuro en la primera bienaventuranza sugiere claramente una bienaventuranza supratemporal, que es siempre aquí y ahora: en la medida en que los pobres de espíritu -todos los que, quiéranlo o no, son hechos pobres por el Espíritu- soportan ser saqueados, se convierten en verdaderos ciudadanos del reino de Dios, que en adelante puede reinar en ellos. En cuanto a este reino, no se sitúa en un más allá ultramundano y puramente futuro: está destinado a venir y afirmar su autoridad, en la tierra como en el cielo. Por supuesto, los expoliados no lo experimentan a través de sus sentidos, pues de lo contrario no serían

pobres. Por eso, las bienaventuranzas que siguen se sitúan en el futuro: los que lloran aprenderán un día que siempre habían sido consolados en la vida eterna, incluso mientras lloraban en la vida transitoria. También los puros de corazón aprenderán un día que, mientras tanteaban a Dios en la oscuridad de la fe, ya lo estaban contemplando. Es correcto e importante, teológicamente, que Mateo registre bienaventuranzas tanto para los que sufren como para los que son activos -los misericordiosos, los impotentes, los pacificadores-, pues tal actividad presupone la misma renuncia y empobrecimiento en su vida interior que se pide a los que sufren. En la vida, en su mayor parte, las dos categorías se funden la una en la otra: la actitud de los mansos y de los pacificadores presupone una sabiduría fruto de su experiencia del mal inherente a la violencia y a la guerra.

No se trata de glorificar el sufrimiento terrenal (a menudo fruto de la injusticia mundana [Mt 5,6], la persecución [5,10] y el abuso [5,11], que podría ser moralmente dudoso), sino de si estamos abiertos o cerrados a los valores fundamentales del reino de Dios. Esa apertura puede demostrarse mediante la acción, incluso mediante la militancia, tanto como mediante la resistencia. Hay suficientes lugares en el Nuevo Testamento que nos llaman a las armas de Dios y nos desafían a tomar la "espada" traída por Jesús; no parece haber nada en contra de una defensa justa, incluso de la protección armada, de los bienes terrenales que consideramos queridos y dados por Dios. Sin duda es correcto, evitando la avaricia y el egoísmo, actuar para preservar los bienes terrenales que, aunque son transitorios, tienen un lugar legítimo en la voluntad y el gobierno de Dios.

Esta perspectiva arroja nueva luz sobre lo que intentamos decir antes[16] acerca de que nuestra vida terrenal, en el cielo, no es un mero recuerdo, sino un presente real. El Apocalipsis retoma una frase de Isaías (Is 25,8) y dice que en el mundo nuevo Dios enjugará todas las lágrimas (Ap 21,4). Esta verdad indudable no excluye que la bendición oculta en las lágrimas terrenas permanezca simultáneamente, por así decir, "corporalmente" presente. Esta bendición puede ser tan definitiva y total que constituya realmente un "peso de gloria incomparable" con el sufrimiento experimentado, como dice Pablo. Y si es verdad que el sufrimiento del Crucificado puede transformar incluso el dolor mundano, ininteligible para sí mismo, en un sufrimiento corredentor, entonces las torturas más increíbles, más crueles, las prisiones, los campos de concentración y cualesquiera otros horrores que pueda haber pueden verse en estrecha proximidad

a la Cruz, a esa noche total, interrumpida sólo por el grito insondable de "¿Por qué?".

Juan reúne Cruz y Resurrección en una sola palabra, "exaltación": esto significa que la angustia de ser abandonado por Dios -y todos los sufrimientos asociados a ella a lo largo de los siglos- no tiene por qué excluirse de alguna facultad espiritual superior del Cristo sufriente (como pensaba la teología escolástica, que suponía que éste habita constantemente en la luz de la bienaventuranza eterna). Es cierto, sin embargo, que lo que el Hijo experimenta en la Cruz como noche total es, a los ojos de Dios, la obediencia última del Hijo y, por tanto, su gloria más alta. En el Crucificado, esta gloria se refleja únicamente en su dejar-ser, es decir, en el cumplimiento de su misión, pues Él es el Cordero llevado en silencio al matadero (Jer 11,19; Is 53,7).[17] En su discipulado, el cristiano trata de combinar el auténtico abandono [*Verlassenheit*] con la auténtica resignación [*Gelassenheit*].[18] Sólo al hombre se le ha dado la capacidad de mantener esta tensión; por eso podemos entender por qué la dignidad única del hombre se ve en su resistencia al sufrimiento, una gloria que es específica de él y de su camino hacia Dios. Si por un momento prescindimos de todo el dolor causado por la libertad y la maldad humanas, lo que vemos aquí es un último misterio trinitario, profundamente oculto. El Hijo es engendrado eternamente por el Padre: dentro de la naturaleza divina infinita, es decir, una Persona se "deja ser" en la Otredad absoluta; ¡qué abismos tan profundos hay aquí! Dios *siempre* los ha sondeado, pero una vez abierto un mundo finito de criaturas, estas profundidades deben recorrerse paso a paso como formas de alienación. No obstante, estos pasos sólo pueden darse como parte de un viaje ya (y siempre) realizado en la Trinidad infinita. Y cuando tiene lugar el misterio particular de la Encarnación del Hijo, éste atraviesa -como hombre y junto con todos los que sufren y en nombre de ellos- los ámbitos de abandono que, como Dios, ya ha atravesado (y siempre lo ha hecho).

Una vez más se desprende de ello que no podemos establecer ninguna relación evidente y completa entre la vida transitoria de la criatura y la vida eterna. No se puede negar que en la vida eterna todas las lágrimas son enjugadas y el mar de lágrimas ha dejado de existir (Ap 21,1), pero tampoco se puede negar que, en la sabiduría de Dios, las profundidades del dolor han contribuido a preparar el ámbito en el que el alma puede ser destinataria de la alegría eterna.

Detrás del enigma del sufrimiento -físico y espiritual- en el mundo,

se esconde otro, igualmente angustioso: el enigma del mal, que surge en la negativa libre a aceptar la voluntad y el mandato de Dios. *No puede* decirse que sea una clemencia presente como posibilidad en la relación del Hijo con el Padre. En consecuencia, no podemos encontrar ningún rastro de ella en el reino eterno; como muestra el Apocalipsis, este principio babilónico de tentación ya ha "caído" (Ap 14,8; 16,19; incluso antes de que Babilonia sea mostrada e interpretada), al igual que las bestias blasfemas ya han sido desenmascaradas en su nada y engaño y son finalmente consignadas a ser quemadas en el lago de fuego (20,9.14; 21,8). Ahora, sin embargo, el dramático diálogo entre este No cada vez más intenso y el Sí de Dios experimenta un nuevo cambio: la nada del mal -incluso del mal más deliberado-, con todo su satánico furor en la historia del mundo, se muestra en el hecho de que nada queda de él, excepto lo que ha logrado en términos de sufrimiento fructífero. Sólo esto, incluso en la más oscura de las noches terrenas, tiene un gozo objetivo y correlativo en la vida eterna.[19] El mal, a pesar de la desconcertante libertad de que dispone, sólo tiene el poder suficiente para manifestar la misericordia de Dios, mucho más desconcertante, que hace brotar la fuente de la salvación de las mismas heridas que el mal ha infligido. Por aterradoras que sean las "cosas profundas de Satanás" (Ap 2,24), su habilidad para seducir la inocencia, para la tortura espiritual, para inventar sofismas contra Dios -Dostoievski y Bernanos se han esforzado por sondear las profundidades de lo demoníaco-, también es aterrador descubrir lo falsa que es esa pseudoprofundidad, lo restringido de su alcance y lo rápido que la fascinación por ella se convierte en puro aburrimiento.

Podríamos temer que, si en el reino de Dios no hay contraste entre la luz y las tinieblas y todo está bañado por una luminosidad incesante ("allí no habrá noche": Ap 21,25), podría surgir una nueva forma de aburrimiento, ese "hartazgo" que temía Orígenes y que le llevó a predecir una nueva "caída" de las almas de la luz a las tentadoras tinieblas. Llevados por argumentos platónicos, incluso grandes pensadores cristianos han considerado este juego de contrastes a lo Rembrandtesco como indispensable para la belleza del cosmos y de la historia. Pero quienes, como Tomás de Aquino, consideran que la riqueza y la multiplicidad del universo creado forman parte del cuadro completo de la plenitud divina, y sin embargo importan a esta plenitud caleidoscópica la oposición entre el bien y el mal, no han reflexionado sobre esta idea. No es el mal lo que hace que el mundo

sea más interesante, sino la multiplicidad del bien, libremente traído a la existencia; como hemos mostrado, esto encuentra su máximo desarrollo en el reino de Dios. Aquí no sólo habrá un día eterno, sino también una forma última de noche. En las profundidades insondables de esta noche descansaremos -como un amante descansa en la libertad de la amada- y seremos arrastrados a descubrimientos siempre nuevos. Porque entonces incluso la libertad creada participará, por la gracia, de la profundidad e inagotabilidad de la libertad divina.

Cabe añadir aquí unas palabras sobre el rutilante reino intermedio *del eros* que se encuentra en *el Simposio* de Platón y a lo largo de toda la historia humana. Anders Nygren desconfiaba profundamente del *eros* que pretende surgir de la criatura hacia Dios; sostenía que no podía armonizarse con el *ágape* que desciende de Dios. Hay algo de verdad en ello, en la medida en que todo lo que vincula el anhelo humano al ámbito del sexo, la genealogía, el clan y el sentimiento sensual del prójimo pertenece a la finitud y no puede traspasar las puertas de la muerte, por no hablar del fuego del amor divino. "Os lo aseguro, hermanos: la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios" (1 Cor 15,50). Es ingenuo por parte de los cristianos ignorar estas palabras e imaginar una continuación de las condiciones terrenales y un "reencuentro" en el "más allá" con aquellos a quienes han amado; pues aunque *el eros* puede ser un gran engañador en la tierra, prometiendo cosas "para siempre" y rompiendo inmediatamente sus votos, una vez que hayamos pasado más allá de la muerte no tendrá poder para realizar cosas que pertenecen a la vida terrenal. ¡Con qué rapidez borra *el eros* la memoria de los que han muerto! La Escritura muestra un realismo casi cínico a este respecto:

> Llora amargamente, gime con fervor;
> guardar el luto que merece el muerto,
> un día, o dos, para evitar comentarios,
> y luego ser consolado en su dolor; . .
>
> No abandones tu corazón al dolor,
> aléjalo, ten en cuenta tu propio fin. . . .
>
> Una vez que el muerto descanse, que descanse también su memoria,
> no te preocupes por él, una vez que su espíritu se vaya.
>
> (Sir 38:17-23 JB).

¿Puede descartarse esto como mera sabiduría del Antiguo Testamento? También Pablo puede decir: "No queremos, hermanos, que ignoréis acerca de los que duermen, para que no os entristezcáis como los demás que no tienen esperanza" (1 Ts 4,13). La única parte del amor terrenal que sobrevivirá será el amor celestial que se ha encarnado en él. Eso puede ser mucho; puede haberse producido una transformación y remodelación casi completas del *eros* por *el ágape*. Lo que es encubiertamente egoísta y sólo busca la ventaja de la especie puede experimentar la "resurrección del cuerpo" en un amor que se ha vuelto desinteresado y que ama únicamente en Dios; puede experimentar el milagro de la metamorfosis de crisálida a mariposa.

La posibilidad de que *el eros* se transforme en algo más allá de sí mismo, una vez que se ha desprendido de todo lo terrenal, queda patente en el hecho, aparentemente paradójico, de que la virilidad y la feminidad traspasan la frontera de la muerte, mientras que la sexualidad -ahora superflua- no lo hace. "Porque en la resurrección ni se casarán ni se darán en casamiento, sino que serán como ángeles en el cielo" (Mt 22,30). Sin embargo, Cristo sigue siendo un hombre y María una mujer(20). No cabe duda de que subsiste una forma de fecundidad interpersonal que participa de la fecundidad divina, pero que, al haber dejado de existir la muerte, ya no se expresa en engendrar y dar a luz. Las formas preliminares, terrenas, de esta fecundidad celestial son más que meros indicadores metafóricos, son una primera entrega de algo definitivo, aunque siempre bajo el signo de la Cruz. (Ejemplos de estas formas preliminares son la Eucaristía, que es un intercambio de amor entre Cristo Esposo y la Iglesia / Esposa, y la vida de virginidad, que es una participación en esta vida nupcial suprasexual como la que vemos en los "esponsales" y el "matrimonio" de Catalina de Siena). A esto pertenecen *las dotes sponsae*, el adorno del alma para la boda divina; en la Alta Escolástica, que habla mucho de esto, el presente nupcial coincide con esa *lumen gloriae* que es preparatoria de la unión y en realidad la facilita.21 Esta doctrina, que tenía en mente principalmente la relación directa del individuo con Dios, puede trasladarse a la *communio sanctorum*, que lleva algo del matrimonio terrenal más allá de sí mismo perfeccionándolo en un estado final que está libre de toda causa y efecto sexual.

La relación entre el primer Adán, terrenal, de la tierra, hombre de los sentidos, y el Segundo Adán, el Dador de vida que viene del cielo (1 Co 15,45-47) no puede disolverse ni de un lado ni del otro: porque

el Segundo, eternamente superior al primero, ha tomado en sí la forma de éste para, no destruirla, sino transfigurarla mediante la incorporación a su propia forma celestial. "Esta realidad mortal" no debe ser aniquilada, sino "revestida de inmortalidad" (1 Co 15,53). Si no fuera así, el orden de la redención no sería el perfeccionamiento originalmente previsto del orden de la creación, sino que se cerniría sobre él, inconexo, de manera gnóstica. Por esta razón, todos los aspectos genuinos y positivos del orden de la creación deben estar incrustados en la "inmortalidad". En este contexto volvemos a ver la pertinencia de lo dicho al principio sobre la riqueza de la *analogia trinitatis*. Cuanto más trinitaria (es decir, cuanto más rica) sea nuestra imagen de Dios, más capaces seremos de tener una actitud positiva ante el perfeccionamiento eterno del mundo creado y redimido en Dios.

3. ¿Qué gana Dios con el mundo?

En este volumen hemos intentado exponer una escatología trinitaria y cristológica. Así, por ejemplo, el problema de la condenación eterna se planteó no tanto desde la perspectiva antropológica ("¿Qué pierde el hombre al perder a Dios?") como desde la perspectiva de Dios: "¿Qué pierde Dios al perder al hombre?". Por supuesto que hay problemas en formular la pregunta de este modo; pero hacerlo presupone obviamente que Dios puede realmente perder algo, y en consecuencia que "gana" algo si su voluntad "de que todos los hombres se salven" (1 Tim 2:4) se realiza de tal modo que, al final de su obra de creación, "Dios es todo en todos" (1 Cor 15:28). Por tanto, no podemos eludir la pregunta final: ¿Qué significa para Dios toda la obra de la creación y de la redención? La pregunta parece incontestable. No podemos decir que Dios sólo alcanza su plenitud última involucrándose con el mundo, que necesita del mundo, o que la bondad de Dios irradia de su propia esencia, de modo que *tiene que* comunicarse a sí misma. Por otra parte, no vale situar la razón de la creación del mundo en la voluntad de Dios de procurar su propia glorificación ("accidental") (fin primario) llevando a las criaturas racionales a compartir su bienaventuranza (fin secundario). Si bien hay que aferrarse firmemente a la libertad de Dios en la obra de la creación para evitar todo panteísmo(1), la meta final de la creación, la *gloria Dei (formalis*), sólo puede alcanzarse adecuadamente desde la perspectiva trinitaria. Por una parte, se basa en el carácter en última

instancia gratuito de las "procesiones" divinas esenciales en el seno de la Trinidad -pues sin este carácter gratuito sería impensable que estas procesiones "procedieran" en el amor- y, por otra parte, se sigue del hecho de que la criatura es atraída a los actos recíprocos de amor en el seno de la Divinidad, de modo que la colaboración de cada Persona divina en la obra de la creación tiene por objeto magnificar la "gloria" de las Otras. De este modo se evita, de dos maneras, dar la impresión de que la creación es, en el fondo, una obra superflua, puesto que Dios no gana nada con ella para su propia perfección y bienaventuranza: la gratuidad de la creación (que implica también que *no es* necesaria) se fundamenta en la gratuidad más fundamental de la vida divina de la Trinidad; toda sospecha de solipsismo divino se aleja de la *gloria Dei* en la creación, ya que la participación interior de las criaturas en la vida de la Trinidad se convierte en un don interno de cada Persona divina a la Otra: esto supera toda apariencia de una "glorificación" meramente externa.

A partir de esta perspectiva, nos vimos obligados a plantear la cuestión de un posible fracaso de esta finalidad de la creación, que se traduciría en un rechazo parcial de los seres creados, por ser inadecuados para la obra de la glorificación interior. Esto indujo a su vez a hablar del "aspecto trágico" o "tragedia" de Dios. Mientras *la gloria Dei* permanezca intacta -sea portadora de bienaventuranza o de condenación- el problema no se agudiza. Pero allí donde la finalidad de la creación está más estrechamente ligada a la vida de la Trinidad, la cuestión no desaparecerá. Hemos de ser conscientes de los límites de la especulación humana en este punto -ya hemos dicho que el horizonte más amplio alcanzable es la "esperanza de que todos serán redimidos"-, pero al mismo tiempo sería un error quedarse tímidamente a la zaga de la audacia de esta esperanza, teniendo en cuenta que la cuestión del destino de los demonios es insoluble en una *theologia viatorum* y, por tanto, debe excluirse.

El punto de vista de la "gratuidad", que implica la combinación de dos modos de ser diferentes (el proceso interior-divino y la creación), debe permitirnos también superar la aparente contradicción de que, o bien Dios es todo el Ser y el mundo no puede, por tanto, añadirle nada (lo que conduce necesariamente a una forma de doctrina *maya*), o bien el mundo tiene un ser genuino, en cuyo caso Dios no puede ser la plenitud del Ser (lo que conduce lógicamente al punto de vista de que el mundo es necesario a Dios). Esta forma cuantitativa de ver las cosas - "¿Es Dios más el mundo más que Dios por sí mismo?"- es errónea,

porque deja fuera de consideración la libertad absoluta del Ser Divino, una libertad que, incluso en Dios, no tiene "por qué". Tanto en la autocomunicación trinitaria como de nuevo en la decisión de crear el mundo, es *su propia necesidad*. La decisión de crear es puramente gratuita, y no podemos ponernos "detrás" o "encima" de ella para encontrar alguna necesidad externa. La idea central de este libro ha sido mostrar que las infinitas posibilidades de la libertad divina se encuentran todas *dentro de* las distinciones trinitarias y son, por tanto, posibilidades libres dentro de la vida eterna de amor en Dios que *siempre se ha realizado*. Por tanto, este amor eternamente realizado en Dios no necesita plantear -a la manera hegeliana- estas posibilidades libres para realizarse. No se trata de pasar del "juego" a la "seriedad" del Amor. El Hijo eterno, como tal, ha elegido siempre el Sí perfecto de agradecimiento al Padre, y en esa medida la posibilidad de la *deliberatio* (gnome) de un *liberum* arbitrium está ya "detrás de él". Este *liberum arbitrium*, sin embargo, sigue siendo posible como don de la gratuidad divina, que, de hacerse realidad, implicaría la posibilidad (o más bien, la "necesidad" libremente querida) de la Cruz y del abandono por parte de Dios. El Padre divino da al Hijo la existencia absoluta e independiente como Dios, y con ello hace realizable la "idea" de la creación hasta la Cruz inclusive; pero, al mismo tiempo, esta "idea" ha sido ya superada y sobrepasada por la vida divina y, como tal, se incorpora a la gratuidad absoluta de la libertad y vitalidad trinitarias.

El efecto de esto es que la conducta de *theologia* y *oikomomia* deja espacio para una diversidad en las formas de hablar. En la medida en que, en *la oikonomia*, tienen lugar cosas con un alto grado de realidad, lo que corresponde a esta realidad en Dios parece inicialmente una "mera" posibilidad (la "idea" de ello); esto no es incorrecto siempre que recordemos que lo que se realiza en términos "económicos" hunde sus raíces en una libertad divina omnímoda que desde toda la eternidad realiza realmente estas cosas "posibles": esto está muy lejos de la "mera" posibilidad en sentido negativo. También hay que tener en cuenta que la riqueza infinita es rica en libertad y puede enriquecer a los demás (y, por tanto, a sí misma) de formas siempre nuevas; tanto más cuanto que la riqueza absoluta reside precisamente en la gratuidad del dar, que presupone una voluntad de ser "pobre", tanto para poder recibir como para poder expropiarse. Si esto es cierto para las relaciones en el seno de la Trinidad, sin duda debe y tiene que serlo para la *oikonomia* que hunde sus raíces en la *theologia*. En

conclusión, por tanto, intentaremos iluminar la interacción teodramática en sus diversos aspectos.

1. Desde toda la eternidad, la "conversación" divina prevé la posibilidad de implicar a un mundo no divino en el amor de la Trinidad. Esta conversación siempre ha incluido las etapas preliminares que serán necesarias: la creación de una libertad finita en su doble relación (con Dios y con las demás criaturas libres), que, sin embargo, "no puede realizar perfectamente el amor". Para que la libertad finita sea atraída hacia la libertad divina, es necesaria, en primer lugar, la Encarnación del Hijo, que a su vez atrae a la Iglesia y, a través de ella, al mundo "hacia la multiplicidad de las relaciones del Hijo con el Padre y el Espíritu", y luego, en segundo lugar, la Cruz, que abre un camino por el que los hombres pueden superar su rechazo y dejarse atraer hacia Dios. "Ahora el Padre ya no necesita considerar su mundo como algo *extramuros*, puesto que está inserto en la relación de amor entre el Hijo y el Espíritu y participa del amor trinitario". En efecto, la Cruz no es sólo un "antídoto contra los pecados individuales", sino que supera "la totalidad del pecado (incluido el pecado original) y arraiga al mundo más profundamente en Dios de lo que el pecado podría alejarlo de Él".[2] Esto significa que la alienación de la criatura siempre fue considerada como una posibilidad en la conversación divina, al igual que la superación de esta alienación mediante la sangre del Hijo en la Cruz, anticipándose a todos los demás medios de salvación.[3] [4] "El Hijo ofrece su sacrificio al Padre desde el principio"Hay una cierta cualidad de "renuncia" en la vida trinitaria eterna: se ve en el hecho mismo de que "el Padre, renunciando a su unicidad, engendra al Hijo a partir de su propia sustancia", lo que puede designarse como un "pre-sacrificio". Una vez que surge el pecado, este "pre-sacrificio" se convierte en "renuncia real", "del mismo modo que, sobre la base del 'pre-sacrificio' de la generación eterna del Hijo, Dios desplegará la experiencia redentora de abandono del Hijo en la Cruz."[5] La Cruz, y la Encarnación que la contempla, siguen siendo realidad presente dentro del tiempo "porque ellas mismas no son lo primero: se fundamentan en una voluntad eterna y celestial del Hijo de entregarse y sacrificarse, inseparablemente unida al amor del Dios trino. El sentido de la Cruz sólo es completo en Dios; es en Dios donde la eterna entrega del Hijo, que integra su muerte sacrificial en el tiempo y la Eucaristía de la Iglesia, alcanza su pleno significado". Es verdad que, en la parusía, todo lo temporal entra en el sentido eterno, "pero la Cruz no puede ser

suplantada, porque en la eternidad la voluntad de entrega del Hijo llega hasta estos extremos, ni retrocede de esa posición después del cumplimiento de la Cruz; al contrario, mantiene vivo este cumplimiento hasta el final de los tiempos y por toda la eternidad." [6] Así pues, el "pre-sacrificio" del Hijo (y, por tanto, de la Trinidad) no tiene nada de hipotético: es algo totalmente real, que incluye el agotamiento absoluto y total de la Cruz. "Todo esto está implícito desde toda la eternidad en la decisión del Hijo, aunque sólo se complete históricamente en la Cruz". "Para no dar la impresión de que, después de la Cruz, todo queda atrás,. . se instituyó la Eucaristía como conmemoración de su Pasión", para que nadie considere pasados el sacrificio y los sufrimientos del Señor.(7) "En el contexto cristiano, el sacrificio, el sufrimiento, la Cruz y la muerte son sólo el reflejo de realidades tremendas en el Padre, en el cielo, en la vida eterna"; es más, "no son otra cosa que manifestaciones de lo que es el cielo, es decir, el amor de Dios que llega hasta lo último. Si el Padre nos da estas cosas, lo hace porque el Hijo nos las ha traído; el Hijo, sin embargo, nos las ha mediado para que podamos recibirlas directamente del Padre. . . . Toda la vida humana del Hijo tiene un solo sentido: familiarizarnos con el cielo, mostrarnos y darnos las cosas celestiales de un modo humano para que podamos comprenderlas"(8).

2. La vida eterna, como dice la propia palabra, no es un estado completo de reposo, sino una vitalidad constante, que implica que todo es siempre nuevo. "No debemos imaginar la inmutabilidad de Dios como algo estático: es el movimiento de todos los movimientos, una corriente de eternidad hacia lo infinito"9. "La vida eterna no es un estado de reposo", por lo que, como ya hemos dicho,10 el Hijo encarnado es una "verdad" que está "siempre creciendo", puesto que Él es "el camino".11 12 Así pues, según Ireneo, el Hijo ha traído consigo todo lo nuevo y "ha dado al nombre del Padre una nueva impronta y un nuevo significado en el mundo"; ya no es el nombre de una "ley u ordenanza a la que se está sujeto" -la gente ya estaba familiarizada con esto-, sino el nombre de "un Padre vivo, vivo incluso como concepto porque es comprensible como el propio Padre de Jesús", y, en Él, el Padre vivo de todos.Por supuesto, Dios no "deviene" en el sentido en que "devienen" las criaturas. "En Dios, el devenir es una confirmación de su propio Ser. Y como Dios es inmutable, la vitalidad de su "devenir" nunca puede ser otra cosa que su Ser. . . . Hemos de 'llegar a ser' lo que Dios 'es'. Pero entre los dos, impidiendo que se confundan,

está el "siempre más" del Ser Divino"[13]. No obstante, es precisamente esta cualidad de la vida eterna la que permite que el devenir temporal sea una especie de copia de ella. "Dios, el Eterno, es Creador y no cesa de obrar en su creación, haciendo nacer cosas nuevas. Y el misterio de este incesante devenir está enraizado en el misterio de su incesante Ser". Por ejemplo, la novedad absoluta de la Resurrección del Hijo reside "en última instancia en el Padre, que engendra al Hijo y, según el modelo de este acontecimiento eterno, ha creado a los seres humanos y los ha dotado de gracia, llamándolos a participar de la vida trinitaria junto con el mundo en el que viven y sus cuerpos particulares"[14]. Puesto que la eternidad es vida, Dios creó el tiempo "sin afectar en modo alguno a la sustancia de la eternidad. No cortó el tiempo de la eternidad. Por una parte, hay un tiempo transitorio; por otra, hay una eternidad intacta". Pero están implicados en "una relación viva entre el cielo y la tierra"[15]. Así es como el Hijo encarnado pudo ser "eternidad abierta al mundo, eternidad que ha entrado en el tiempo". El tiempo entre la Encarnación y la Ascensión no puede separarse de la eternidad. Así, cumpliendo la voluntad de Dios (en la tierra), participamos de la eternidad, que consiste en acompañar al Hijo"[16] La meta de la duración eterna se alcanza constantemente, "la glorificación del Dios trino. Al alcanzarla sólo alcanzamos algo que ya ha sido alcanzado; el devenir coincide con el ser". Pero la meta de todo devenir terrenal es la vida eterna, que Dios implanta, por anticipación, en la vida del verdadero creyente, y "entonces es como si las etapas de madurez en la vida del hombre se acercaran cada vez más, señal de que el tiempo eterno se acerca a él, de que está cada vez más preparado para Dios."[17]

En primer lugar, lo que hemos dicho sobre el cielo pretende mostrar que ni la creación ni la encarnación exigen un cambio en Dios y en su vida eterna. De hecho, el concepto de vida eterna "elimina toda posibilidad de plantear un cambio en Dios"(18). "Tampoco el amor de Dios, como sus demás atributos, está sujeto a cambio alguno"(19). "La Encarnación nunca causó interrupción alguna en la conversación trinitaria"(20). El Hijo en la tierra "no fue privado de su divinidad en modo alguno".(21) "Al cambiar la fuerza del cielo por la debilidad de la tierra", sin embargo "no perdió nada de su divinidad, de su omnisciencia y de su vínculo con el Padre; incluso en el punto en que descendió a la debilidad última de la Cruz y se sintió abandonado por el Padre y separado del cielo. De este modo relativizó por completo las distinciones y los valores humanos"(22). El concepto de *kénosis*, que los

teólogos consideran indispensable para expresar el descenso del Hijo, tiene una vertiente totalmente antropomórfica. "Como el que desciende del cielo a la tierra, de la tierra a la Cruz, de la Cruz al infierno, fue siempre la misma persona que ha sido desde la eternidad en el cielo. No necesita expropiarse de su esencia y carácter para vivir un tiempo en el tiempo. Como hombre, [Cristo] no es un Dios modificado, y, como Dios, no es un hombre alterado. Él es la plenitud en persona: Dios y hombre, y ambos de modo perfecto e inmutable"[23]. En efecto, en la *oikonomia* expresa simplemente lo que siempre ha expresado de nuevo en la vida eterna y trinitaria: su plena disponibilidad para realizar cada uno de los deseos del Padre. "Dios no se ve limitado en lo más mínimo por la encarnación; ésta no le impide ni le debilita; no le pone en un estado de inconsciencia; nada le falta de su divinidad, de su vida eterna y de su omnisciencia. Pero a Cristo hombre no le falta nada por ser Dios; no choca con su divinidad como si encontrara un obstáculo a su auténtica y plena humanidad"[24] Antes hemos hablado de la divinidad de Cristo "depositada" en Dios, que es la condición previa para la Encarnación; esto no cambia la relación entre el Padre y el Hijo. En efecto, la entrega del Hijo al Padre es un elemento eterno de la existencia trinitaria. Por eso, la vida del Hijo en el cielo es absolutamente compatible con su vida en la tierra (incluso con su abandono en la Cruz): "El Hijo vivió en la tierra una vida que era simultáneamente vida terrena y vida celestial"; tampoco fue sólo la vida de un individuo: Él "invita a todos a dejar que su vida terrena sea abrazada por su vida eterna. . . . El Hijo tiene vida eterna porque es Dios. Cuando viene a nosotros como hombre, lleva en sí todos los misterios que le unen al Padre y al Espíritu; la mayor parte de las veces no lo vemos, sólo lo presentimos. Él realiza la unidad perfecta entre la vida eterna intacta y la vida humana intacta. Esto no significa que no sea sensible a la creación y a sus valores. ... y, sin embargo, lleva todo lo terrenal de tal manera que nunca se opone a lo eterno. Hay que pensar que la obra de *la oikonomia*, que "no es nada" ni para el mundo ni para Dios, en realidad "enriquece" a Dios en un aspecto particular, sin añadir nada que falte a su vida eterna. En efecto, el Padre agradece al Hijo que le haya devuelto la creación, y se produce "un enriquecimiento del cielo, un adorno del reino del Padre", que es glorificado por la obra del Hijo.(26) "El hecho de que el Hijo vuelva al Padre más rico que cuando partió, el hecho de que la Trinidad esté más perfeccionada en el amor después de la Encarnación que antes, tiene su sentido y su fundamento en Dios mismo, que no es una

unidad rígida, sino una unidad que se reúne siempre de nuevo en el amor, una intensificación eterna en el descanso eterno."[27] El tiempo se intensifica a medida que asciende hacia Dios, y este movimiento se convierte en parte de la intensificación eterna de la vida interna de la Trinidad; esta "unidad eterna se escala y confirma de una manera nueva. . . . Una y otra vez, el Padre y el Hijo son más en su mutua relación de lo que ellos mismos hubieran supuesto. También nosotros, los hombres, conocemos este desbordamiento de la fe por el amor: ésta es la experiencia, en su forma perfecta, de Dios mismo. Pero quien es el autor de esta eterna inundación de amor es el Espíritu Santo". En él "el Padre y el Hijo son siempre y eternamente uno, y sin embargo esta unidad no es nunca un hecho acabado, sino siempre el milagro que se realiza y se enriquece más allá de toda expectativa"[28] Los cambios de la vida del Hijo en el tiempo son, en cuanto tales, la expresión de su vida eterna inmutable: "Su vida, pues, está limitada por su principio y su fin en Dios, pero estos límites no son realmente límites, porque principio y fin son uno y Dios está *en* él: que no tenga límites es incluso la característica principal de su vida. Está tan poco limitada que tiene su origen en la vida eterna y desemboca en la vida eterna, y sin embargo es cambio eterno, cambio tanto en el amor del Padre como en el amor al Padre y a nosotros. Su amor es tan rico que puede cambiar eternamente, sin disminuir ni alterarse. En cada circunstancia es enteramente él mismo y demuestra su vitalidad en esta eterna capacidad de transformación"[29] No tenemos por qué escandalizarnos ante la sugerencia de que pueda haber acontecimientos "económicos" en la vida eterna de Dios. Cuando el Padre entrega todo el juicio al Hijo, "algo sucede en Dios". Cuando el Hijo resucitado vuelve al Padre, "surge una nueva alegría tras la renuncia que supone la separación". Esta nueva alegría. Por la Encarnación, "es como si un nuevo movimiento, una nueva corriente, se introdujera en el amor divino, para que nuestro amor fuera atraído hacia él. Es como si se hiciera una incisión en el amor divino, para dejar espacio en él al amor de la criatura"(31). Como resultado de la *oikonomia*, algo en la vida interna de Dios se ha vuelto diferente: "La dimensión nueva y cambiada consiste sobre todo en el hecho de que ahora el juicio ha sido absorbido por el amor. Ha sido sustituido por la Cruz. . . . Pero ahora el amor surge precisamente de la justicia, de la ley, del juicio. La vida surge de la muerte"(32).

3. Así, todas las cosas aparentemente negativas de *la oikonomia pueden* remontarse a, y explicarse por, las cosas positivas de la

theologia.

"Es una paradoja de la verdad que el Hijo se separe del Padre para mostrarle el alcance de su gran amor. Así renuncia a su forma divina,. . . permite que su Palabra divina entre en el reino turbio de las palabras, los dichos y las parábolas humanas. Pero esta paradoja es la verdad, y todo este movimiento sólo tiene un sentido: que haya más amor"[33]. Y este "más amor" siempre estuvo enraizado en Dios y siempre está en él de un modo nuevo. Al hacerse hombre, el Hijo adquiere algo que el Padre y el Espíritu no tienen, pero para el Hijo esta "posesión de algo propio representa una limitación, que ilumina la naturaleza de su pobreza y de toda pobreza. A partir de su pobreza divina, que consiste en no tener nada propio y compartirlo todo con el Padre, el Hijo acepta una limitación. . . . Por tanto, su "tener" una naturaleza humana, que se entrega sin reservas en la Eucaristía, no es otra cosa que la representación terrena de la pobreza trinitaria, en la que todo está ya siempre entregado. Esta pobreza es la riqueza infinita de Dios, que se manifiesta perfectamente en el amor eucarístico de Cristo; esto significa que "en el fondo no tiene gran importancia distinguir entre riqueza y pobreza, pues ambas son atributos de su única mediación"(35)." [35] La misma pobreza puede verse en el Padre, que "se priva de su Hijo en el cielo por amor a nosotros", pero este amor que acepta la renuncia por nosotros "no puede separarse de su amor al Hijo", ya que el Padre, al enviar al Hijo, "cumple la voluntad de éste" de devolver el mundo al Padre. "Lo que parece una renuncia no es más que una modalidad del amor del Padre por el Hijo. Vemos al Hijo "dejar hacer" y nos inclinamos a pensar que se trata de pasividad -por ejemplo, se deja llevar por el Espíritu Santo al seno de la Virgen(37)-, pero esto no es más que la expresión "económica" del hecho de que, en Dios, Él, el "Eternamente Engendrado", se deja engendrar sin cesar;[38] en su perfecta libertad divina, considera la ejecución de la voluntad del Padre como la mejor expresión de su amor filial.[39] Lo que, en Dios, es su "dejar hacer", se convierte, en términos humanos (inteligibles para la criatura), en esa obediencia que caracteriza la vida de Jesús. "A través de la obediencia del Verbo hecho carne, el Padre hace que las cosas divinas se entiendan de un modo humano. En Dios los atributos divinos siguen siendo lo que siempre fueron, pero en la carne de Cristo se nos hacen accesibles y podemos imitarlos. . . . En la locura y la debilidad de la Cruz, Dios hace que los atributos divinos se hagan visibles de forma positiva"[40] : Lo que vemos en el abandono de Cristo en la Cruz, en la última

negatividad de la criatura, es la revelación de la más alta positividad del amor trinitario. Aquí "el Hijo transfiere el mundo-imagen de la creación por encima y más allá de sí mismo a una no-imagen. Y, sin embargo, la paternidad del Padre nunca fue tan clara, tan sincera, como en esta hora de la Cruz": el Hijo hace toda la voluntad del Padre, y el Padre concede al Hijo toda su voluntad. "La unidad divina de la esencia no se rompe ni por un momento; la igualdad del Hijo con el Padre se manifiesta plenamente y no se pone en duda ni por un momento; mientras que la distinción de las Personas nunca se ha revelado más claramente que en la relación entre el Hijo que es abandonado y el Padre que lo abandona"[41] La continuidad de "[la] divinidad y eternidad del Hijo. . no se rompe ni siquiera con su muerte", y el Padre lo resucita de la muerte porque su vida fue una vivencia de un "amor tan vivo que abarca todo lo que encuentra, todos los hombres, el mundo entero"[42]. Es, precisamente, el amor eterno, ese amor en el que el Padre engendra al Hijo y en el que el Hijo se deja engendrar. "Este acto abarca también el día en que el Hijo será envuelto por la noche de la Cruz, del mismo modo que abarca todos los días pasados y futuros. . . . Hasta qué punto el Hijo podrá ejercer su propio poder dentro de su relación con el Padre parece ser una cuestión secundaria; si su poder estará depositado en el Padre, si el Padre se lo mostrará, o si el Hijo lo ejercerá y se presentará ante el Padre como un soberano victorioso: todo esto forma parte del misterio eterno del engendramiento divino. En virtud de la Palabra (que el Padre habla eternamente al Hijo), será imposible que el Hijo se aleje del Padre a través de la Encarnación y la Cruz; su unidad es eternamente inmutable, y esto se aplica igualmente a la dimensión temporal en la que Dios, por mediación de su Espíritu Santo, ha engendrado al Hijo del seno de la Madre. El Hijo pertenece a su Madre, después pertenece a los apóstoles y, finalmente, en la Cruz, pertenece a todos los pecadores; es como si el Padre se hubiera separado de él para darle el mundo entero como suyo. Sin embargo, a través de todo esto, la relación del Hijo con el Padre que lo engendra permanece intacta; de hecho, todo lo demás sirve simplemente para manifestar esta relación eterna. El vínculo entre ellos está muy por encima de todos los vínculos mundanos; es una cercanía que salva todas las distancias, una relación que no se interrumpe por el ir y venir del Hijo"[(43).]

Ahora bien, el propósito de la "ida" del Hijo era devolver al mundo a esta unidad inquebrantable; de ahí que su regreso al Padre no tenga

otro significado que el de completar la incorporación del mundo a la vida trina. "Nada en la revelación terminó con la Ascensión del Hijo: el Padre y el Espíritu siguen siendo lo que son, y el Hijo sigue siendo el Salvador del mundo en su entrega al Padre, y así permanece también la apertura del cielo a la tierra que se realizó mediante la Encarnación. El Hijo vuelve al cielo, pero el cielo no se cierra tras él"[44]:

> El Padre no nos deposita simplemente en el mundo después de esta Resurrección, sino que nos recibe en el cielo junto con su Hijo. Tampoco aquí nos separa del Hijo. En una unidad infrangible con Él, entramos en el lugar que le está reservado en los cielos. En otras palabras, somos copartícipes de la vida eterna gracias a nuestra coresurrección. Ya no estamos encerrados en una existencia terrena limitada, sino que somos recibidos junto con Él en el cielo, e incluso ahora se permite a nuestra alma participar en las alegrías de la vida eterna. Participamos de ellas en unión con el Señor, cuyo amor por la Iglesia y en la Iglesia vive en la tierra como en el cielo, de modo que el cielo y la tierra se nos otorgan de nuevo en Él y el cristiano puede afirmar desde ahora que en la fe -es decir, *en Cristo Jesús*- vive tanto en el cielo como en la tierra. Las fronteras entre ambos se han derrumbado; han sido eliminadas por el Padre en el Hijo; pero como estábamos en unión con el Hijo, esta eliminación nos afectaba también a nosotros. Y todo lo que pueda concernirnos de algún modo a partir de ahora, lo hace en esta doble relación de vida en la tierra y en el cielo. En su Encarnación, el Hijo vivió esta doble existencia como nuestro arquetipo perfecto. No sólo eso, sino como algo que no concluyó con su Ascensión, sino que, a través de todos los tiempos, viene a ser siempre de nuevo en Él y en nosotros.[45]

"En la tierra llevó la Antigua Alianza a la Nueva, para presentársela a sí mismo fresca y nueva; del mismo modo, en su Ascensión llevará su vida terrena a su vida celestial, para presentársela a sí mismo fresca y nueva. Es cierto que anuncia su regreso sobre las nubes del cielo; pero esto significa, sobre todo, que "su permanencia con el Padre será, simultánea y eternamente, una venida. Su visibilidad será la de un movimiento de venida, de aproximación, de realización. Su primera venida fue profética, la segunda en la Encarnación, y ahora será "desde ahora" el que viene, de maneras siempre nuevas. . . . No se trata simplemente del Juicio Final. Su venida a la tierra no ha terminado, sino que se ha convertido en un movimiento constante. Por eso no podemos tener una comprensión exhaustiva de la profecía divina: todo lo que se cumple se cumplirá continuamente de un modo nuevo y mayor"[47] " 'He aquí que yo estoy con vosotros hasta el fin del mundo'. Después de la Ascensión, esta permanencia con los hombres quedará oculta como por una nube. Ya no lo verán con sus ojos. Los

creyentes serán arrastrados a esta permanencia, que es un ir y venir vibrante. "El Hijo siempre viene del Padre y vuelve a Él; no podemos determinar las partes de su viaje, como tampoco podemos distinguir elementos particulares en el acto del Padre en el eterno engendramiento del Hijo. Y ahora los creyentes nos encontramos en un camino similar. Lejos de significar que nos quedamos atrás sin esperanza, significa que ya participamos en el "siempre más" de la vida encarnada: "El Hijo, que una vez nació hombre por María, no cesa de hacerse hombre por el Padre y el Espíritu"[50].

Para la dimensión del tiempo, finalmente, llega el momento en que su movimiento se incorpora al supermovimiento eterno de Dios.

> Llega el momento de la plena victoria del Hijo, cuando ya nada se opone a su voluntad, cuando todos los seres son animados por su aliento. La palabra "todos" aquí no significa sólo todos los hombres, sino también todas las cosas que fueron creadas para el hombre y, por tanto, también para el Hijo. La creación entera lleva el signo del Hijo; todas las cosas se esfuerzan hacia él y todas las cosas están unidas por él en su reino, . . se entregan libremente, interiormente, en una obediencia que procede de la obediencia del Hijo. Los hombres y las cosas se diferencian del Hijo sólo por la distancia que Dios ha puesto en su creación; y la forma última de esta distancia es la que existe entre la Cabeza y el Cuerpo, mientras que la distancia ocasionada por el pecado queda abolida. "Entonces el Hijo mismo se someterá a su vez a Aquel que le sometió todas las cosas, para que Dios sea todo en todos" (1 Cor 15,28 JB).

El Hijo concluye su misión en el punto en que todo entra en la vida trinitaria; "se somete de nuevo, de un modo nuevo, a la ley de la vida trinitaria". Cada acto de obediencia que distinguió al Hijo durante su misión es ahora traducido por el Padre en esa forma eterna de sujeción que ahora envolverá a todos los seres del mundo. Es como si la sujeción final del Hijo fuera también la última condición para la sujeción eterna del mundo a Dios. Así, mediante la sujeción del Hijo, que es una forma de la Eucaristía para toda la eternidad, todas las cosas quedan marcadas con el signo de Dios"(51).

¿Qué obtiene Dios del mundo? Un don adicional, dado al Hijo por el Padre, pero igualmente un don hecho por el Hijo al Padre, y por el Espíritu a ambos. Es un don porque, a través de las distintas operaciones de cada una de las tres Personas, el mundo adquiere una participación interna en el intercambio divino de la vida; como resultado, el mundo es capaz de tomar las cosas divinas que ha recibido de Dios, junto con el don de ser creado, y devolverlas a Dios como un don divino.

Notas finales

Introducción

A. La idea de una escatología cristiana

[1] *Teo-Drama* III, 130-34, 138s; *Teo-Drama* IV, 231-40. Volver al texto.

[2] Los sinópticos se esfuerzan por introducir toda esta imaginería en la muerte de Jesús crucificado: la oscuridad sobre la faz de la tierra atestigua la sacudida escatológica de los poderes cósmicos. Mateo va más allá y describe el terremoto, la apertura escatológica de los sepulcros y -tras la resurrección de Jesús- cómo los que yacían en los sepulcros resucitaron con él. Esto corresponde a la imaginería última de la expectativa judía y, en particular, farisaica, del fin. Volver al texto.

[3] Sobre la tensión entre el "haber muerto" y el "haber resucitado" del cristiano, y la unidad interna de ambos, cf. *Teo-Drama* IV, 383-88. Volver al texto.

[4] "El cuarto evangelista corrige los sinópticos sobre la base de la afirmación de ser un testigo ocular que conoce a Jesús y su historia mejor que los evangelistas más antiguos, que tuvieron que obtener su material de segunda mano. Corrige pequeños detalles. . corrige toda la cronología de los sinópticos. . . . También corrige la escatología mesiánica de los sinópticos y, evidentemente, esta tarea de corrección es muy importante para él. No cabe duda de que, *en materia cristológica*, el Cuarto Evangelista está mejor instruido que los Sinópticos. *A priori*, pues, hay que contar con la posibilidad de que, también *en escatologicis*, Juan haya retratado la figura y el mensaje de Jesús más correctamente que sus predecesores": E. Stauffer, "Agnostos Christos", en *The Background of the New Testament and Its Eschatology*, ed. W. Davies y D. Dauffer. W. Davies y D. Daube (Cambridge: University Press, 1956), 286. Volver al texto.

[5] "YO SOY: esto significa, donde yo estoy, Dios está; donde yo estoy, Dios vive, habla, llama, pide, actúa, decide, ama, elige, perdona, rechaza, endurece los corazones, sufre, muere. No puede haber frase o

idea más audaz": E. Stauffer, *Jesús, Gestalt und Geschichte* (Berna: Francke, 1957), 145. Volver al texto.

[6] R. Schnackenhurg, *El Evangelio según San Juan* II (Londres: Burns & Oates, 1980), 106. Volver al texto.

[7] *Ibídem*, 114-19; 426-37. "No puede sino surgir la sospecha de que estos pasajes son inserciones de otra mano" (116).

C. Schütz, "Christologischer Grand der Eschatologie" en *Mysterium Salutis* V, 649 y ss., dice: "El impulso escatológico decisivo proviene de una escatología vivida y realizada, no de un desvelamiento de acontecimientos futuros" (654, cf. 660, 673). Aquí la escatología futurista se basa totalmente en el aquí-ahora cristológico. W. Breuning, "Neutestamentliche Eschatologie" en *Myst. Sal.* V, 783, dice: "Nunca estuvo la escatología en todas sus dimensiones más transparentemente centrada en Jesucristo que en los estudios recientes." Estamos básicamente de acuerdo con estas opiniones. Sin embargo, *W. Kreck*, en su *Die Zukunft des Gekommeuen: Grundprobleme der Eschatologie* (Múnich: Kaiser, 1966), tiene toda la razón al discrepar de la "escatología realizada", excesivamente simplificada y puramente actual, propuesta por Bultmann, Althaus (en las primeras ediciones de su *Die letzten Dinge*), el joven Barth, Gogarten y Tillich. Guiado por la *Dogmática de la Iglesia* de Barth, Kreck pone gran énfasis en la dimensión futura que es inherente a, y se desarrolla a partir de, una escatología cristológica, realizada (cf. 120-98: "Gegenwartund Zukunft Jesu Christi"). "Debemos tener presente que sólo en el 'Último Día' nos daremos cuenta plenamente del carácter radical e intransigente, manifestado en la muerte de Cristo, del No de Dios al pecado" (129). Incluso en Juan "el acento en el presente" no borra el futuro que hay en él (170). Es cierto que "no podemos hablar de esta realidad presente y de su 'venida' futura utilizando un concepto abstracto del tiempo, sino sólo hablando cristológicamente" (187). Siguiendo a Barth, Kreck se refiere al marco temporal propio y especial de Cristo: "Jesús vivió dentro de un lapso de tiempo circunscrito en un lugar y en un tiempo, pero como este 'tiempo' del hombre Jesús era simultáneamente el 'tiempo' de Dios, se desborda, por así decirlo, hacia atrás y hacia adelante. Así, su naturaleza circunscrita no es una barrera, sino una puerta" (111) que se abre a una eternidad divina que no es simplemente atemporalidad, sino un presente que siempre fue y que siempre está por venir. Cf. también George Eldon Ladd, *The Presence of the Future* (Londres: SPCK, 1974): Jesús cumple la expectativa futura del Antiguo Testamento, pero,

surgiendo de su propia persona y de la llegada del reino a este mundo, emite promesas ulteriores (307).

Cuando Pablo tiene que hacer campaña contra una "escatología realizada" confinada y gnóstica (1 Tim 4, 1 ss., 2 Tim 2, 18; 3, 1 ss.), su orientación hacia el futuro sigue anclada en la Resurrección de Jesús, aunque, en sus escritos tardíos, recurra más a categorías judías (cf. H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung: Aufriß der Eschatologie*, QD 90, 66). Volver al texto.

[8] Esta idea fundamental se encuentra en el estudio de F. Mußner sobre la palabra "vida" en el Cuarto Evangelio, ZOH (Múnich: Zink, 1952): "La visión juanina de la realidad presente de zōē aiōnios en el creyente. . surge de la cristología juanina. No es que una escatología juanina 'radicalizada' sea la base de la enseñanza de la realidad presente de la salvación: esta escatología es en sí misma una consecuencia de la cristología" (147). Esta opinión es compartida por J. Blank en su artículo "Die Gegenwartseschatologie des Johannesevangeliums" en K. Schubert, *Vom Messias zum Christus* (Viena: Herder, 1964), 279-313; cf. también su *Krisis: Untersuchungen zur Johanneischen Christologie und Eschatologie* (Friburgo: Lambertus, 1964). Volver al texto.

[9] Sobre el concepto de *"elenchein"*, cf. *ThWll*, 470-74 (Büchsel). La palabra aparece en Juan 3:20, 8:46, 16:8. Volver al texto.

[10] Blank, *Krisis*, 126. Desde este punto sería posible volver la mirada a la doctrina de la libertad que expusimos en *el Teo-Drama* II. Allí nos ocupábamos de la libertad "natural", constitutiva, de la criatura, que sólo puede realizarse dentro de la libertad absoluta (divina) y, por tanto, debe trascenderse a sí misma. Aquí, este ámbito de autotrascendencia es el reino de la luz, de la vida y de la verdad, que Dios otorga libre y sobrenaturalmente; al hombre le corresponde entregarse a él por la fe. Puede negarse, en cuyo caso peca contra la luz (que él mismo pretende ser: Jn 9,40) y permanece así en sus tinieblas. Volver al texto.

[11] *Ibídem*, 136. Cf. también E. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, ed., F.N. Davey, 2ª ed. (Londres: Faber and Faber, 1956), 268. F.N. Davey, 2ª ed. (Londres: Faber and Faber, 1956), 268: "En Jesús el mundo se enfrenta al Fin. Esto no significa que la escatología de la tradición anterior se haya transmutado en un misticismo interior, presente, espiritual: significa que el evangelista juzga que el corazón de la escatología cristiana reside menos en la expectativa de una segunda venida sobre las nubes del cielo que en el hecho histórico de Jesús, en

sus palabras y acciones; allí se hace la distinción final entre la vida y la muerte." Cf. sobre Jn 5, 24-25: Oír la palabra de Jesús, entendida como pasar de la muerte a la vida, "no es una mera etapa de un proceso evolutivo: es el acontecimiento escatológico. . . . El lugar de la vida y del juicio, el lugar donde se toma la decisión escatológica final, no es ninguna actividad trascendental, mística, sobrenatural del Hijo o Verbo de Dios. El lugar de la decisión es la carne de Jesús, sus palabras audibles y su muerte visible". Jesús adopta el papel del Hijo del Hombre simbólico, Daniel, manteniendo el significado escatológico de este último. Jesús ejecuta el juicio. "Así, el evangelista mantiene a sus lectores en el tema expuesto en el prólogo (1,14), y también en la escatología de la tradición cristiana primitiva" (270-71). Así pues, Hoskyns puede aceptar los versículos 5:28-29 como auténticos: "El evangelista, al hacer hincapié en un juicio presente, no ha descartado por completo la expectativa de un último día" (como se menciona cuatro veces en el capítulo 6). La perspectiva del regreso de Jesús y del "último día" depende del acontecimiento escatológico que está presente aquí y ahora.

Karl M. Woschitz, en su *Elpis / Hoffnung* (Viena: Herder, 1979), 669-709, ofrece una buena presentación general del "movimiento dialéctico del pensamiento" del Cuarto Evangelista. Llama la atención sobre los factores negativos (los desobedientes "no verán la vida", 3:36), mientras que la fe implica por sí misma esperanza (*ibid.*). "Hacer la verdad" implica asimismo la esperanza de "llegar a la luz" (3:21). En la "hora" que "viene y ya es" (5,25) "encontramos una doble escatología: es a la vez del futuro y realizada en el presente" (Woschitz, *Elpis*, 683). La evidencia de que Jesús, presente aquí y ahora, es quien resucita de entre los muertos "se expone y ratifica tanto ahora como en el futuro" (685). La resurrección de Lázaro en tiempo cronológico presente es prenda de que Jesús es la resurrección y la vida no sólo ahora sino también en último término ("en el último día") (690). Y en tiempo futuro dice: "El que cree en mí, aunque muera, vivirá" (Jn 11,26). En 12,48 ("El que me rechaza y no recibe mis palabras tiene un juez; la palabra que yo he pronunciado será su juez en el último día") la dimensión futura difícilmente puede excluirse del sentido total del pasaje. Y en 11,23 "es imposible negar que el evangelista hace hincapié en el último día" (708). En los Discursos de despedida las referencias al futuro (el regreso, el envío del Espíritu, que no llega al fin del mundo) son constitutivas, como lo son en la oración de despedida al Padre. Aun suponiendo que algún

"redactor eclesial" hubiera importado la escatología futurista en el texto, ¿es concebible "que los discípulos hubieran contradicho a su maestro reintroduciendo la escatología tradicional, o que no hubieran mantenido una de sus preocupaciones esenciales -si es que lo era-?": Schnackenburg, *San Juan* II, 434. Volver al texto.

12 *Teo-Drama* IV, 231-40. Volver al texto.

13 "El Espíritu anuncia a la comunidad lo que viene como lo que le viene, para que sus miembros actúen en consecuencia": Schnackenburg, *San Juan* 111, 136. "Pero cuando proclame lo que ha de venir, se tratará menos de acontecimientos futuros individuales que de la cualidad futura de la verdad misma. . . . Él media en todo momento entre la estructura firme de lo que perdura y las exigencias variables del presente": 3 Jo 246-47. Volver al texto.

14 Blank, *Krisis*, 83. Volver al texto.

Los discursos sinópticos sobre el "fin" y el énfasis joánico

1 "El lenguaje escatológico muestra. . que la escatología y la apocalíptica del Nuevo Testamento dependen en alto grado de la tradición procedente del Antiguo Testamento y del judaísmo primitivo": K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments* IV, pt. 1: *Vollendungvon Schöpfung mid Erlöswtg* (Düsseldorf: Patmos, 1974), 18. "El Nuevo Testamento sigue el uso lingüístico de la apocalíptica judía" (por ejemplo, con respecto al "Día del juicio", los "dos eones", etc.): *ibíd.*, 16. Volver al texto.

2 *Theo-Drama* III, 389 y ss.; *Theo-Drama* IV, 449. Volver al texto.

3 Cf. K. Rahner, "The Hermeneutics of Eschatological Assertions" en *Theological Investigations* vol. 4 (Londres y Baltimore, 1966, 1974), 323-46. En este importante artículo, tras una larga evaluación de las posibilidades y limitaciones de la predicción del futuro en la revelación y en la fe humana, Rahner aborda nuestro tema de este modo: "Cristo mismo es el principio hermenéutico de todas las afirmaciones escatológicas. Todo lo que no pueda leerse y entenderse como una afirmación cristológica no es una auténtica afirmación escatológica. Es adivinatoria y apocalíptica, o una forma de discurso que no capta y malinterpreta el elemento cristológico, porque está redactada en un estilo y una imaginería tomados de otras fuentes. Por tanto, se lee a la luz del *terminus a quo* de su origen y no del *terminus ad quern*, que es Cristo. . . . Podemos deducir de nuestra experiencia

de Cristo todo lo que puede y tiene que decirse objetivamente en la teología católica de la escatología" (342-43). Volver al texto.

[4] Cf. Paul Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (Tubinga: Mohr, 1934), sec. 31. Volver al texto.

4. El Día del Señor y el Juicio

[1] Aquí debemos distinguir, por supuesto, entre la "escatología" extrañamente vaga, por así decir embrionaria -si es que la palabra puede aplicarse en absoluto- del Antiguo Testamento clásico y la escatología judía, que es diferente. Shemaryahu Talmon ha demostrado convincentemente, en su "Eschatologie und Geschichte im biblischen Judentum" en R. Schnackenburg, ed., *Zukunft, Schriften der Kath. Akad. in Bayern* (Patmos, 1980), 13-50, cuán "poco metódicamente" pensaban los antiguos hebreos en lo que al tiempo se refiere. "La noción de un 'final absoluto' parece estar muy alejada del pensamiento bíblico antiguo" (21); "el tiempo está en eterno flujo, y una etapa se funde con la siguiente sin presionar teleológicamente hacia una meta final" (25). Así pues, tanto si el hombre contempla la salvación como la catástrofe, en ambos casos sólo llegará al "final de un lapso de tiempo", en "un tiempo fijado por Dios" (27); "en la práctica, el lapso de tiempo experimentado abarca unas siete u ocho generaciones" (29). Estas esperanzas muestran una marcada "tendencia a la restauración": las situaciones del primer periodo de Israel se ven en términos transfigurados y utópicos y se proyectan hacia el futuro. Incluso cuando los profetas hablan de una "nueva alianza", la consideran en relación con la Alianza original; y si esta Alianza se llama "eterna", debe por tanto "renovarse de vez en cuando" (38). El futuro no puede concebirse "como absolutamente 'nuevo'; . . la imagen sigue siendo terrenal" (42). E incluso cuando se menciona un punto de inflexión en la historia, "los pueblos y las naciones continuarán después en sus agrupaciones y estados;. . . la relación de padres e hijos persiste". "Las ideas de 'redención', 'resurrección' y 'vida después de la muerte' sólo desempeñan un papel subordinado" (43). La "muerte" en el Antiguo Testamento clásico sigue siendo "un auténtico final: el individuo muere y se convierte en nada; la comunidad continúa y, por tanto, tiene futuro" (46). Así, el análisis de Talmon contrapone el Antiguo Testamento, que ella considera normativo, a las exageraciones de la apocalíptica y del cristianismo. Para la

apocalíptica, "el centro de gravedad está en lo terrenal" (48). En esa medida, la expectativa clásica de futuro del Antiguo Testamento también es "lineal"; en el judaísmo se radicaliza, convirtiéndose en una escatología predominantemente lineal que, a pesar de todas las insinuaciones de un "más allá", sigue siendo "terrenal". Sobre esta cuestión, cf. G. Fohrer, "Die Struktur der altt. Eschatologie" en *ThLZ* 85 (1960), 401-42 (no existía una situación escatológica anterior al Exilio); H. D. PreuK, ed., *Eschatologie im Alten Testament*, Wege der Forschung, 480 (Darmstadt, 1978), esp. T. C. Vriezen, "Prophetie und Eschatologie", 88128: La profecía clásica es "pre-escatológica", luego "proto-escatológica"; hasta el Deutero Isaías no es una "escatología actualizadora"; son las decepciones posteriores las que conducen a una escatología "trascendentalizadora". Volver al texto.

[2] P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (Tubinga: Mohr, 1934), 255 ss., 273, 284-86. Volver al texto.

[3] Von Rad / Delling, art. ἡμέρα en *ThWU* (1953), 948s. Volver al texto.

[4] Véanse los paralelos babilónicos citados por G. Hölscher, *Der Ursprung der jüdischen Eschatologie* (Gießen: Töpelmann, 1912), 13. Volver al texto.

[5] A. Jespen lo señala correctamente en su artículo "Eschatologie im Alten Testament" en *RGG*, 3ª ed. (1958), II, 661 (refs.). Esto deja obsoletos los intentos de Gunkel de establecer precedentes (*Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895) y también el estudio más matizado de H. Grefimann (*Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, 1905), así como el trabajo de E. Meyer, que intentó (1906) encontrar un origen egipcio para la escatología judía. Las imágenes del mundo que son esencialmente míticas y cíclicas no pueden explicar la visión lineal del mundo de Israel. Lo mismo cabe decir del intento de S. Mowinckel de remontar la escatología del Antiguo Testamento y judía al culto, o más bien a su osificación (es decir, desde que dejó de haber una experiencia vívida de la "venida" siempre nueva de Dios en su fiesta anual de entronización [*Das Thronbesteigungsfest Jahwes und der Ursprung der Eschatologie*, 1922]). El más convincente es el cauteloso intento de G. von Rad de identificar el núcleo original de las ideas del "Día de Yahvé" en las antiguas imágenes y conceptos de la guerra santa, en la que Dios aparecía presente, luchando con Israel y empleando el "pánico sacro" para ayudarle a alcanzar la victoria. Véase su "The Origin of the

Concept of the Day of Yahweh" en *Journal of Semitic Studies* 4 (1959), 97-108; cf. su *Old Testament Theology* II (SCM, 1965), 119-25. En lugar de partir de la breve referencia de Amós 5:18-20, que, aunque es la primera manifestación profética relativa al Día de Yahvé, no utiliza las imágenes pertinentes, von Rad aduce textos como Isaías 34, Ezequiel 30, Ezequiel 7, Joel 2, Sofonías 1, donde la batalla de Yahvé se describe en los mismos términos o en términos muy similares. Las teorías de Von Rad son rechazadas por Meir Weiß, "The Origin of the 'Day of the Lord' Reconsidered" en *Hebrew Union College Annual* 37 (Cincinnati, 1966), 29-73: La imaginería del Día de Yahvé ("epifanía") no procede de las antiguas batallas de Yahvé, ni puede demostrarse que el término "Día de Yahvé" se utilizara antes del advenimiento de la profecía (Amós). Así pues, la cuestión de los orígenes sigue abierta. Volver al texto.

[6] Sof 1:14-18: "El gran día del Señor está cerca, cerca y se apresura rápidamente; el sonido del día del Señor es amargo, el poderoso grita en voz alta allí. Día de ira es aquel día, día de angustia y de congoja, día de ruina y de devastación, día de tinieblas y de oscuridad, día de nubes y de densas tinieblas, día de toque de trompeta y de grito de guerra contra las ciudades fortificadas y contra las altas almenas. Traeré angustia sobre los hombres, de modo que andarán como ciegos, porque pecaron contra el Señor; su sangre será derramada como polvo, y su carne como estiércol. Ni su plata ni su oro podrán librarlos en el día de la ira del Señor. En el fuego de su celosa ira será consumida toda la tierra; porque un completo, sí, repentino fin hará de todos los habitantes de la tierra." Volver al texto.

[7] Greßmann, *Der Ursprung*, 157; v. Rad, ἡμέρα 948: "La profecía se convierte en una profecía de salvación, y el Día de Yahvé del que habla significa rescate, restablecimiento y salvación definitiva para el pueblo profundamente humillado." Se profetiza el colapso para morir naciones paganas, pero "para la defensa de Jerusalén (Zac 12:2ss.), el refinamiento (Malaquías 3:2), la limpieza (Zac 13:1), la entrega del espíritu (Joel 2:28; Zac 12:10), las lluvias y aguas paradisíacas (Joel 3:18; Zac 14:8)." Volver al texto.

[8] Para referencias (todas de la apocalíptica judía) cf. Volz, *Eschatologie*, 163-64. Volver al texto.

[9] *Ibídem*, 135. Volver al texto.

[10] *Ibídem*, 161. Volver al texto.

[11] *Ibídem*, 274. Volver al texto.

[12] *Ibídem*, 275. Volver al texto.

[13] *Ibídem*, 282. Volver al texto.

[14] Sobre la deuda de 1 Tesalonicenses con la apocalíptica judía, cf. el resumen de B. Rigaux, "Les Épîtres aux Thessaloniciens" en *Études bibliques*, 1956, esp. 247-80. El tema de la gran "caída" debe relacionarse "à ses parallèles dans l'apocalyptique juive" (253). También hay precedentes judíos del "demorador" (*katechōn*, 277-78), lo que significa que difícilmente puede representar una entidad histórica definible, y ciertamente no el Imperio romano (274-79). Volver al texto.

[15] W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthaus* (Berlín: Evangelische Verlagsanstalt, 1968), 525. Volver al texto.

[16] Volz, *Escatología*, sec. 38, "Die Lehre von der Vergeltung im Zwischenzu-stand und die endgültige Entscheidung über den Einzelnen gleich beim Tod", 256-72. Este epígrafe es algo engañoso en la medida en que no se menciona ningún juicio en particular, salvo en la "Vida de Adán" griega (263). El "juicio" es siempre un acto único al final cronológico de la historia. Volver al texto.

5. Las ideas judías y paganas del "fin" se cumplen y trascienden

[1] Sobre el significado especial de este plural en 1 Corintios 15, véanse las importantes observaciones de Karl Lehmann en *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrifi*, QD 38 (Herder, 1968), esp. 262-90. Pero como el punto de inflexión de la nueva realidad se produce efectivamente en el *triduum mortis*, se afirma con valentía que "las Escrituras" en su totalidad se refieren a estos mismos acontecimientos del "fin", por ejemplo, "por boca de todos los profetas" (Hch 3,18; cf. Lc 24,46). Volver al texto.

[2] Sobre estos cálculos y esquemas, cf. P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde* (Tübingen: Mohr, 1934), sec. 36, 135-37. Volver al texto.

[3] Cf. *Enoch etíope*, el "Libro de la Historia", caps. 83-90, y el "Apocalipsis de las Diez Semanas", caps. 93, 91. Volver al texto.

[4] Sobre los "mitos" mencionados en las Pastorales, cf. C. Spicq, *Les Épîtres Pastorales*, 4ª ed. (París: Gabalda, 1969), I, 85-119. Volver al texto.

[5] Esp. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* I-IV (París: Gabalda, 19501954). Volver al texto.

[6] H. Schlier, "Das Neue Testament und der Mythus" en *Besinnung auf*

das Neue Testament (Herder, 1964), 83-96, esp. 88. Volver al texto.

[7] En su *Krisis, Untersuchungen zur Johanneischen Christologie und Eschatologie* (Friburgo: Lambertus, 1964), passim J. Blank establece (contra Bultmann) esta oposición entre Juan y el gnosticismo. Volver al texto.

[8] Lo que una vez fueron mitos se han desvanecido hasta convertirse en meros "símbolos convencionales que finalmente han llegado a utilizarse como herramientas formales para comprender e ilustrar los procesos de salvación": H. Schlier, "Das Neue Testament", 86-87. Volver al texto.

[9] *Ibídem*, 93-94. Volver al texto.

[10] *Ibídem*, 95. Volver al texto.

B. Objeto del presente volumen

[1] Ireneo, *Adv. Haer.* V, 11: "Non cum vi, sed secundum suadelem". Epístola a Diogneto: "[Dios] ha enviado [a su Hijo] como era debido: como salvador, persuasor, no como ejecutor. Porque no hay violencia en Dios" (7, 4 Marrou, SC 33, 68). "Neminem enim invitum vicit Christus, sed suasione (peithōn), cum sit Verbum Dei": Orígenes, *Set. in Ps.* (PG 12, 1133 B). Volver al texto.

[2] F. Kerstiens, *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens* (Maguncia, 1968). Para una valoración de Kerstiens: R. Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformierten Rechtfertigungslehre* (Darmstadt, 1979), 179-99. Volver al texto.

A. El mundo procede de la Trinidad

1. El axioma escolástico

[1] A. Gerken, *Theologie des Wortes* (Düsseldorf. Patmos, 1963), 81. Volver al texto.

[2] *I Sent.* prol. (Moos 1, 1-5); "Ex processione personarum divimrum distinctarum causatur omnis creaturarum processio et multiplicatio": I, d 26, q 2, a 2 ad 2. Volver al texto.

[3] Ia, 45, 6 c. Volver al texto.

[4] *Ibídem*, ad 2. Volver al texto.

[5] *En Boeth. de Trin.* prol. (*Opusc. theol.* II, Marietti 314). Volver al

texto.

[6] *De Pot.*, q 2, a 6 ad 3. Volver al texto.

[7] I, d 2, div. texto. Volver al texto.

[8] I, d 10, q 1, a 1 sol. Sin duda Tomás está pensando inicialmente en Boecio ("amor quo coelum regitur", *Consol.* II, cant. 8). Sobre los antecedentes y orígenes de la fórmula, cf. Cornelia J. De Vogel: "Amor quo coelum regitur. Quel amor et quel Dieu?" en *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani* (Roma, 1981), 193-200. Volver al texto.

[9] I, d 14, q 1, a 1 sol. Volver al texto.

[10] I, d 16, q I, a I sol. Volver al texto.

[11] I, d 15, q 4, a I sol. Volver al texto.

[12] *Ibid.* Volver al texto.

[13] Buenaventura, I, d 7, dub 2 (Quar. I, 144b). Volver al texto.

[14] I, d 27, p 2, q 2 fondo 4 (I, 484b). Volver al texto.

[15] *Und.* c (I, 485b). Así, la actividad creadora de Dios tiene ya en sí misma un "prius in eodem genere": 3, d 1, a 2, q 3 c (III, 30). Volver al texto.

[16] *Hexaem.* IX, 2 (V, 373). Volver al texto.

[17] 1, d 18 (I, 322 ss.). Volver al texto.

[18] 1, d 6, q 3 c (I, 129b): "est donum in quo omnia dona donantur". Volver al texto.

[19] Cf. *Hexaem.* Ill, 7 (V, 344). Volver al texto.

[20] *Hexaem.* XI, 9 (V, 381). Volver al texto.

2. Implicaciones

[1] En el mejor de los casos, la distinción entre los tratados *De Deo Una* y *De Deo Trino* tiene una utilidad apologética, en la medida en que se dirige a personas que creen en Dios y que deben ser confirmadas en la fe que tienen antes de llegar a abrazar el misterio trinitario. En la teología del Nuevo Testamento, sin embargo, no se puede mantener la distinción. Volver al texto.

[2] "Quia (intellectus noster) in ipsum (Deum) devenire non potest nisi ex effectus similitudine, ueque in creatura invenit aliquod perfectum quod omnino imperfectione careat, ideo ex diversis perfectionibus in creaturis repertis ipsum nititur designate, ita tamen quod quidquid alicui istarum perfectionum imperfectionis adjungitur, totum a Deo amoveatur. Verbi gratia esse significat aliquid *completion et simplex, sed non subsistens*, substantia autem aliquid subsistens significat, sed alii *subjectum*. Ponimus ergo in Deo substantiam et esse, sed

substantiam ratione subsistentiae non ratione substandi, esse vero ratione simplicitatis et complementi, non ratione inhaerentiae, qua alteri inhaeret" *Depot.* q I, a I c. Volver al texto.

[3] *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes* (Salzburgo: O. Müller, 1952). Volver al texto.

[4] *Ibídem*, 165. Volver al texto.

[5] *Ibídem*, 33s. Volver al texto.

[6] *Ibídem*, 49. Volver al texto.

[7] *Ibídem*, 51. Volver al texto.

[8] *Ibídem*, 92. Volver al texto.

[9] *Ibídem*, 121. Volver al texto.

[10] *Ibídem*, 58-59. Volver al texto.

[11] *Ibídem*, 129. Volver al texto.

[12] *Ibídem*, 130. Volver al texto.

[13] *Ibídem*, 134. Volver al texto.

[14] *Ibídem*, 141. Volver al texto.

[15] *Ibídem*, 142. Volver al texto.

[16] *Ibídem*, 151. La consecuencia es también lo que fundamenta tal consecuencia: 150; aplicado al Espíritu Santo: 154, 160 ("El Espíritu Santo no sólo procede de las otras dos Personas: es el fundamento a priori de su comunión como Personas amantes"). Volver al texto.

[17] *Ibídem*, 163. Volver al texto.

[18] Dülmen: Laumann, 1940. Volver al texto.

[19] *Ibídem*, 132s. Volver al texto.

[20] *Ibídem*, 20. Volver al texto.

[21] *Ibídem*, 27 y ss. Volver al texto.

[22] *Ibídem*, 140. Volver al texto.

[23] *Ibídem*, 59, 63, 70s, 207. Volver al texto.

[24] *Ibídem*, 64. Volver al texto.

[25] *Ibídem*, 197. Volver al texto.

[26] *Ibídem*, 12. Volver al texto.

[27] *Ibídem*, 137s. Volver al texto.

[28] *Ibídem*, 97. Volver al texto.

[29] *Ibídem*, 156s. Volver al texto.

[30] *Ibídem*, 79, 204. Volver al texto.

[31] *Ibídem*, 215. Volver al texto.

[32] *Ibídem*, 219. Volver al texto.

[33] Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976. Volver al texto.

[34] *Ibídem*, 16-18. Volver al texto.

[35] *Ibídem*, 36, 53s. Volver al texto.

[36] *Ibídem*, 21-22. Volver al texto.

[37] *Ibídem*, 39. Volver al texto.

[38] *Ibídem*, 61. Volver al texto.

[39] *Ibídem*, 47. Volver al texto.

[40] *Ibídem*, 62. Volver al texto.

[41] *Ibídem*, 42. Volver al texto.

[42] *Ibídem*, 51. Volver al texto.

[43] *Ibídem*, 48. Volver al texto.

[44] *Ibídem*, 64. Volver al texto.

[45] 1 Jo 42-43. "Dios no está sujeto a ningún desarrollo", pero "su inmutabilidad no es inerte, es vida eterna": C 413. Volver al texto.

[46] "Todos deben. . participar en el movimiento dinámico de la Trinidad": 1 Jo 275; St 69. (47) "Y por el Hijo y el Espíritu el mundo está en movimiento hacia el movimiento eterno de Dios": OM 93. La cuestión de cómo conciliar el reposo (*estasis*) y el movimiento (*kinesis*) en el ser comienza con el *Sofista* de Platón, donde el visitante de Elea se pregunta cómo cosas contradictorias como el reposo y el movimiento pueden predicarse de la misma cosa, a saber, el ser; se pregunta si no debería considerarse que el ser trasciende a ambos. Por otra parte, señala que esto es imposible, ya que no podemos negar que el ser genuinamente existente "vive y piensa"; ni que éste "permanece inmóvil, privado de una razón elevada y santa" -y tal razón es inconcebible sin movimiento interior (248c)-.

En este punto Plotino se une al debate: al hablar, aunque no del Uno, sino del *nous*, dice que es simultáneamente reposo y movimiento (*hestēke gar kai kineitai, Enn*. II, 2, 3), es decir, que da vueltas en sí mismo.

Como sucede a menudo, Gregorio de Nisa transpone las enseñanzas de Plotino en términos cristianos. Identifica el reposo y el movimiento en el alma que Dios ha invitado a su infinitud: Sabe, le dice Dios, que hay tanto espacio en mí que nadie que se lance a través de este espacio se detendrá jamás". Sin embargo, desde otro ángulo, esta huida precipitada es descanso: Te asentaré sobre la roca". He aquí, sin duda, el cenit de la paradoja: reposo y movimiento son idénticos (*to auto kai stasis esti kai kinesis)*. . y cuanto más se afiance un hombre en el bien y se vuelva inamovible, más rápida será su huida; el reposo mismo se convierte en su piñón" (*Vita Moysis*, PG 44, 405BD). Lo mismo ocurre en el comentario al Cantar de los Cantares: el novio guía a la novia como una flecha "hacia la meta bienaventurada", ella es "lanzada por las estancias", pero "descansa entre las manos del

Señor" (PG 44, 852D-854A).

Máximo el Confesor entiende el concepto de movimiento (*kinēsis*) a la manera de Aristóteles, como movimiento teleológico hacia una meta (que es *la estasis*); en consecuencia, no puede adoptar la paradoja de Gregorio en todas sus implicaciones. Él también, sin embargo, considera que nunca podemos "llegar" a Dios, ya que la "infinitud" de Dios deja espacio infinito para el movimiento (*kinēsis*) del Espíritu (*Mi stag.*, PG 91, 677A; en 696BD, habla del "movimiento eterno inmóvil que rodea a Dios", o del "reposo que está eternamente en movimiento y del movimiento constante que está en reposo": *Quae, ad Thai.*, PG 90, 760A).

Del mismo modo Juan Escoto Erígena, basándose en nuestro espíritu, saca conclusiones sobre Dios: "Intima corda penetrat. . et cum hoc peragat, semper in seipso manet; et dum movetur, stat; et dum stat, movetur; est enim status mobilis, et motus stabilis" (*De Div. Nat.* 1, III, 4; PL 122, 633CD). Volver al texto.

47 "Tengo un testimonio que es mayor". "No usa un superlativo, sino un comparativo, que, sin embargo, es infinito, y por eso es el verdadero superlativo": 1 Jo 308. Volver al texto.

48 OM 575; cf. "El Señor siempre mayor": L 39-42; 4 Jo 291, 298; la fe "es un dar el consentimiento que incluye la realidad mayor que siempre se le escapa": F 68, cf. 80: "Los que están en el cielo se dedican a una contemplación que se esfuerza constantemente por ver más. . pero no hay ambición: es un avance que no se compone de pasos": OM 569. Volver al texto.

49 1 Jo 26. Volver al texto.

50 "Nunca se ha encontrado a Dios de tal manera que no sea necesario seguir buscándolo": 2 Jo 393; pues "el misterio no debe, no puede y no debe perder su carácter de misterio por el hecho de la revelación": 2 Jo 201. Sin embargo, Dios "permanece misterioso y fuera de nuestro alcance. . . pero no como un misterio opaco que no se puede traspasar, sino por la misma infinitud y apertura de su misterio": 3 Jo 364. Toda comprensión por parte de los creyentes contiene "el desbordamiento infinito que desborda" esa comprensión (3 Jo 342). Así, "siempre tendremos que buscarle, porque Él es el Siempre-Grande; pero nuestra búsqueda nunca será desesperada, porque toda búsqueda verdadera tiene lugar en su presencia y el Señor le concederá indefectiblemente un hallazgo, que, a su vez, será inmediatamente suplantado por una nueva y urgente búsqueda": 4 Jo 189-90. "La comunidad no buscaría a Dios si no tuviera ya al Señor, y

no tendría al Señor si no buscara a Dios": 4 Jo 285, cf. 2 Jo 126-27. Volver al texto.

[51] W 226. Volver al texto.

[52] W 23. Volver al texto.

[53] W 22. Volver al texto.

[54] S 42, cf. S 240: La comunión de las Tres Personas es siempre "una comunión de sorpresa". "Dios mismo desea ser sorprendido por Dios, por una plenitud que desborda la expectativa": GE 10. "Aunque Dios lo sabe todo, una y otra vez se deja sorprender": Ka I, 141. En el caso de Cristo: "El Hijo sabe exactamente lo que hace cuando realiza un milagro, pero deja la perspectiva general al Padre. . . . En el milagro también el Hijo experimenta la sorpresa": OM 75. Cf. A 21; "Todo amor contiene un elemento de sorpresa y de querer ser sorprendido": K 52. "Así pues, la verdad del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo es unidad absoluta, una unidad que supera la expectativa de cada Persona, una unidad viva que se trasciende infinitamente a sí misma. . . . Padre e Hijo, permitiendo cada uno que el otro le supere por su verdad, se dan mutuamente todo el crédito (pues sin esto no puede existir el amor), aunque no renuncian al conocimiento recíproco. Pero como tienen entre ellos al Espíritu Santo (que es el Espíritu de amor), su mismo conocimiento mutuo adopta las formas y leyes del amor": Ka II, 3012. Véase el tratamiento detallado en Ka II, 307-8. Volver al texto.

[55] "Que todas las cosas estén orientadas al Hijo. . es la piedra angular de la existencia mundana. . . . Sin embargo, el hombre se ha acostumbrado a mirar las cosas del mundo con los ojos de su memoria, comparándolas con lo que han sido, en vez de mirar hacia adelante creativamente y considerarlas con vistas a lo que han de ser": M 59. Volver al texto.

[56] F 72-73; SL 84; Bi 14s; A 124-25; Sc n; M 58; "Así el Hijo está presente en todas partes en el mundo como su meta": GW 111. Volver al texto.

[57] C 506, donde la "sumisión final del Hijo (al Padre, 1 Co 15,28) es la razón última de la sujeción eterna del mundo a Dios". Volver al texto.

[58] Esc 11; cf A 61-62. Volver al texto.

[59] Bi 80. Volver al texto.

[60] M 19. El Padre entrega el mundo al Hijo: 2 Jo 290-91. Volver al texto.

[61] 2 Jo 199. Volver al texto.

[62] Es 174. Volver al texto.

[63] K 32. Volver al texto.

b. Positividad del "Otro

[1] "Minus quam inter duos caritas haberi non potest. Nemo enim proprie ad semetipsum habere caritatem dicitur, sed dilectio in alterum tendit, ut caritas esse possit": *In Evang*, 17, 1 (PL 76, 1139). Volver al texto.

[2] Ricardo de San Víctor, *De Trinitate* (PL 196). Volver al texto.

[3] *Dreifaltigkeit: Personate Zugänge zum Geheimnis*, Sammlung Kriterien 39 (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976). Volver al texto.

[4] Que, por supuesto, también lo es. Cf. 1 Jo 26-27. Volver al texto.

[5] W 48; OM 108. Sobre la bondad de la alteridad, cf. A 22-23. Volver al texto.

[6] En el amor, Dios crea continuamente en sí mismo lo "siempre más grande". Este es el testimonio constante, no sólo en el Espíritu Santo, sino también en el Hijo y en el Padre, de su propio "siempre mayor": C 412-13. Volver al texto.

[7] Brunner, *Dreifaltigkeit*, 24. Volver al texto.

[8] *Ibídem*, 25. Volver al texto.

[9] *Ibídem*, 42. Volver al texto.

[10] *Ibídem*, 45. Volver al texto.

[11] Fel 52. Volver al texto.

[12] K 69; G 9; SL 86-87; A 123-24; Ph 85; Ep 27, 184-85; Ka I, 139, 397; C 285, 419. Volver al texto.

[13] Is 137. Puesto que el Hijo es siempre el que vuelve al Padre, es también en el tiempo "el Hijo del hombre, el hijo de todos los hombres . . [hacia el que tiende la vida en el tiempo, en el que alcanza su meta y en el que se realiza. . . . Él es el que viene. . y el que vuelve al Padre en el futuro (eterno)": 1 Jo 286. Volver al texto.

[14] Las Personas Divinas son "totalmente otras" entre sí (en la identidad de su esencia) en cuanto que, en Dios, no puede haber un concepto abstracto de "persona" que se aplique a todas las Personas. Volver al texto.

[15] Ferdinand Ulrich, *Leben in der Einheit von Leben und Tod* (Fráncfort: Knecht, 1973), 29-30. Volver al texto.

[16] *Ibídem*, 132. Sobre la muerte arquetípica en "el Padre separándose del Hijo" y en "la total aquiescencia mutua de las tres Personas Divinas", cf. HI 91-92. Volver al texto.

[17] "En el amor auténtico es absolutamente esencial que los miembros de la pareja se den libertad el uno al otro. Amar de verdad es dar crédito; el amante no vigila ansiosamente al amado. El amante da al amado espacio para el crecimiento personal, y al hacer esto el amante debe aceptar el riesgo de dejar ir al amado": Ka II, 198. Volver al texto.

c. Positividad de dejar ir

[1] Buenaventura, d 9, a un q 2 concl (I, 183a). Volver al texto.
[2] *Ibídem, d 7*, dub 7 (I, 145s.). Volver al texto.
[3] *Ibídem*, d 15, q 3 (I, 262s.). Volver al texto.
[4] Ep 21. Volver al texto.
[5] Ka II, 238. Volver al texto.
[6] W 32-33. Volver al texto.
[7] W 65. Volver al texto.
[8] W 67. Volver al texto.
[9] W 245. Volver al texto.
[10] W 213. Volver al texto.
[11] "Así también el Padre recibe del Espíritu Santo la forma de amor que ha deseado, para ser Padre del Hijo. El Hijo, al proceder del Padre, y el Espíritu, al proceder del Padre y del Hijo, ambos hacen que el Padre sea Padre. . . . Todas las Personas se definen recíprocamente": OM 104. Sobre el aspecto del "dejar ser" en el Padre, cf. Ap 247. Volver al texto.
[12] L 114. Volver al texto.
[13] Sal 155. Volver al texto.
[14] W 58. Volver al texto.
[15] S 57s. Volver al texto.
[16] W 59. Volver al texto.
[17] W 63. Volver al texto.
[18] W 60-65. Volver al texto.
[19] "Tal vez el Padre hubiera tenido otras sugerencias, otras ideas relativas a la redención que no hubieran hecho necesario el abandono de la Cruz. Pero no las expresa; deja la redención en manos del Hijo. En el amor, lo mejor es siempre lo que desea el otro. Pero también el Hijo se pliega totalmente a la voluntad del Padre, en la medida en que se dispone a emprender su camino redentor. Se aman tan fuertemente que sus voluntades coinciden siempre, no en el sentido de encontrarse en algún punto intermedio y unirse, sino dentro de una unidad eterna,

absoluta, en la que cada uno renuncia a lo suyo y cada uno está de acuerdo con el otro desde la eternidad, no dentro de una identidad rígida y muerta, sino dentro de esa vida eterna de amor de la que brota todo lo que lleva el nombre de gracia": 4 Jo 380-81. Volver al texto.

[20] Ka II, 161. Volver al texto.

[21] St 80-81. Volver al texto.

[22] C 569. Volver al texto.

[23] C 505. Volver al texto.

[24] 3 Jo 328-29. Volver al texto.

[25] 3 Jo 248-49. Volver al texto.

[26] W 43. Volver al texto.

[27] W 50-51. Volver al texto.

[28] W 43. Volver al texto.

[29] W 44. Volver al texto.

[30] H. U. von Balthasar, "Die Würde der Frau" en *Community: Internat. Kath. Zft.* 11 (1982), 346-52. Volver al texto.

d. Positividad del tiempo y del espacio

[1] "El momento eterno es efectivo retrospectiva y prospectivamente, incluyendo todo desde toda la eternidad y para toda la eternidad. Lo que es 'ahora' siempre fue, y es tan pleno que es insuperable: no de tal manera que el momento presente ahogue la libertad de acción, sino de tal manera que la expectativa y la realización coincidan exactamente. . . . Es como si, desde su existencia prototípica, [el Sou] hubiera vivido siempre en la eterna espera de su Padre y ahora, al final de esta eterna espera, hubiera aparecido *por fin*: como si también él, ahora que *por* fin ve al Padre, encontrara satisfecha su espera. Aunque él, el Eterno, no ha tenido tiempo para esperar, experimenta este cumplimiento como el resultado de una eterna espera. En efecto, a través de este cumplimiento, ambos toman conciencia de la presencia de una espera eterna y, a través de ella, de la presencia del cumplimiento": W 38. Volver al texto.

[2] C418. En este punto podrían incluirse -con cautela- las ideas válidas de la teología del proceso. Cf. W. Pannenberg, *Theology and the Kingdom of God* (Filadelfia: Westminster Press, 1969), 62. Volver al texto.

[3] W 38-39. Volver al texto.

[4] W 65-66. Volver al texto.

[5] W 67; cf. W. Maas, *Gott und die Hölle* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1979), 200s. Volver al texto.

[6] W 66. Cf. 210: "El amor necesita este juego de cercanía y lejanía, y ambas son dones de Dios para amar". Volver al texto.

[7] Ep 100. Volver al texto.

[8] W 73. Volver al texto.

[9] Ka II, 206. Volver al texto.

[10] 3 Jo 329. Volver al texto.

[11] 3 Jo 232. Volver al texto.

e. La calidad absoluta de la oración

[1] Gh 111-12. Volver al texto.

[2] B 174-75. Volver al texto.

[3] W 57-67. Volver al texto.

[4] Ka I, 319. Volver al texto.

[5] Fel 20: "Las tres Personas en Dios viven en su cielo eterno; cada una vive para honra y alabanza de las otras, en una glorificación recíproca." Volver al texto.

[6] OM 82. Volver al texto.

[7] W 56. Volver al texto.

[8] W 209. Volver al texto.

[9] Ka II, 241. Volver al texto.

[10] W 55. Volver al texto.

[11] W 49-50. Volver al texto.

[12] W 34. Volver al texto.

[13] W 41. Volver al texto.

[14] W 53. Volver al texto.

[15] "Y precisamente esos dones más elevados de Dios que proceden directamente de su vida interior-divina, la fe, el amor y la esperanza, están mucho mejor adaptados para revelar su naturaleza que cualquier poder de nuestra naturaleza creatural como tal". Por eso deben servir "de acceso a su naturaleza". W 35. Sobre la "esperanza" de Dios, véase el capítulo titulado "La forma de la esperanza cristiana". Volver al texto.

[16] W 35. Sobre la relación entre fe y visión en Cristo, cf. S 78-83. 81: "La fe cristiana no es en absoluto una visión empobrecida. . . ." Sobre la "fe" tal como existe en Cristo y en Dios, cf. la introducción a Ka I, 6-26. Volver al texto.

[17] Ka I, 138-41. Volver al texto.

[18] W 66. Volver al texto.
[19] W 72. Volver al texto.
[20] W 73. Volver al texto.

3. La idea del mundo

[1] Sc 31. Volver al texto.
[2] *Ibídem*. Volver al texto.
[3] Sc 38. Volver al texto.
[4] Esc 50-51. Volver al texto.
[5] 2 Jo 151. Volver al texto.
[6] Bi 17. Volver al texto.
[7] Sal 28. Volver al texto.
[8] A 12. Volver al texto.
[9] OM 59. Volver al texto.
[10] M 75, 79. Volver al texto.
[11] Pf 107. Volver al texto.
[12] T 49. Volver al texto.
[13] Pf 114. Volver al texto.
[14] C 286. Volver al texto.
[15] C 542. Volver al texto.
[16] Pf 127. Volver al texto.
[17] A 127. Volver al texto.

b. La Autotrascendencia de la Esencia y la Naturaleza

[1] Véanse las páginas 67-68. Volver al texto.
[2] Bi 17. Volver al texto.
[3] Bi 92-93. Volver al texto.
[4] En términos cristianos: "Cristo es más fuerte que el hombre. La eternidad ha triunfado sobre la vida transitoria. La victoria de la Palabra está asegurada, incluso cuando el que proclama esta Palabra no tiene ninguna relación con ella. . . . Desde el principio, la sobrenaturaleza ha triunfado sobre la naturaleza, la Iglesia sobre el creyente individual, la Cruz sobre el mundo": Fel 30. Volver al texto.
[5] C 286. Volver al texto.
[6] F 93. Volver al texto.
[7] P 63. Volver al texto.
[8] MH 146. Volver al texto.

[1] Cf. Jean-Luc Marion, *L'Idole et la distance* (París: Grasset, 1977). Cf. M 53: "La distancia significa ahora plenitud". Volver al texto.

[2] Bi 17-18. Volver al texto.

[3] Ph 150. Volver al texto.

[4] 1 Jo 31-32. Volver al texto.

[5] El "don de Dios es lo que tú mismo eres, porque tú eres el don de Dios a ti mismo; tú eres la promesa de Dios a ti mismo, a los demás, a Dios. Su don para ti es también lo que yo [Jesús] soy: el Hijo eterno del Padre, su promesa, y el don al mundo que la cumple. Nuestra relación no sólo comienza en este momento;. . . No lo sabías hasta ahora. Si lo hubieras sabido, hace tiempo que me habrías pedido agua": 1 Jo 223. Volver al texto.

[6] 1 Jo 32. Volver al texto.

[7] M 52. Volver al texto.

[8] M 54. Volver al texto.

[9] Is 50. Cf. 197: Aunque Dios ha experimentado la infidelidad de sus hijos, "su fidelidad está tan envuelta por su misericordia que sigue siendo mayor que su infidelidad. . . . Porque la Palabra, que es su Palabra y, por tanto, mayor que cualquier obra de ellos, es la verdad absoluta. . . . Ninguna transgresión humana es lo bastante grande como para desmentir la Palabra de Dios". Volver al texto.

[10] Ka II, 184; cf. 237: "Así estamos en él antes de que él esté en nosotros, del mismo modo que, en una casa real, la sangre y el parentesco forman la base esencial sobre la que se construye la superestructura de la dignidad y los cargos." Volver al texto.

[11] 1 Jo 34. Volver al texto.

[12] 1 Jo 37. Volver al texto.

[13] L 93. Volver al texto.

[14] Is 222-24. Volver al texto.

[15] "Cuando Dios se impone en nosotros. . florecen todas las potencialidades con las que Dios dotó inicialmente a su criatura. No destruye su obra cuando la deja habitar en él, sino que ve que todo en ella llega a su plenitud. . . . Alejada de él, se atrofia, y su mejor atributo, su ser independiente, ni siquiera llega a nacer": Ka II, 143. Volver al texto.

[16] Ka II, 170. Volver al texto.

[17] Ka I, 227. Volver al texto.

[18] Ka I, 319. Volver al texto.

[19] SL 16. Volver al texto.

[20] Gl 7. Volver al texto.

[21] 1 Jo 125-26. Volver al texto.

B. La Tierra se mueve hacia el cielo

1. Dimensiones del mundo

[1] Cf. "El resplandor de la libertad" en *La gloria del Señor* IV (San Francisco: Ignatius Press, 1989), 267-86. Volver al texto.

[2] Sobre la relación entre naturaleza y gracia en A. von Speyr, cf. W 27394, y esp. OM 29-40 ("Conocimiento natural y sobrenatural de Dios", "¿Puede la razón conocer a Dios sin la fe?", etc.). Volver al texto.

[3] OM 107. Volver al texto.

[4] Donde no se establece esta distinción (por ejemplo, en Gregorio de Nisa), la *imago* misma se considera esencialmente la sede de la trascendencia y la autotrascendencia. Volver al texto.

[5] B 259. Volver al texto.

[6] C 352. Volver al texto.

[7] B 215. Volver al texto.

[8] B 211. Volver al texto.

[9] C 502. Volver al texto.

[10] 1 Jo 281. "El énfasis de algunas comisiones está tanto en el más allá que aquí abajo sólo se ve desesperación": 3 Jo 37. Volver al texto.

[11] Kal, 46. Volver al texto.

[12] Ka II, 64. Volver al texto.

[13] M 10. Volver al texto.

[14] Ka II, 247. Volver al texto.

[15] Cf. Ep 113-14; Fel 97: Desde el punto de vista de Cristo, "el sentido de la vida terrena se transforma por completo. Su sentido tiene ahora una orientación en lo eterno. . es un sentido dado por Dios". Volver al texto.

[16] Ka II, 218. Volver al texto.

[17] B 283. Hay en la mística cristiana un argumento impresionante a favor de esta coincidencia vertical de la vida temporal y eterna, la posibilidad "de la existencia simultánea de una mirada en el cielo y en la tierra": Bi 101. Volver al texto.

[18] 1 Jo 225. Volver al texto.

[19] 1 Jo 235. Volver al texto.

[20] 2 Jo 274. Volver al texto.
[21] C 21. Volver al texto.
[22] Ka 1, 422. Volver al texto.
[23] 1 Jo 196; cf. 2 Jo 46. Volver al texto.
[24] 2 Jo 210. Volver al texto.
[25] 2 Jo 289. Volver al texto.
[26] C 416. Volver al texto.
[27] 4 Jo 185. Volver al texto.
[28] C 112-13. Volver al texto.
[29] Ka I, 423-25. Volver al texto.
[30] OM 70-71. Volver al texto.
[31] Sal 136, cf. 96. Volver al texto.
[32] "La alegría de Dios se vuelve de este mundo": L 133-36. Volver al texto.
[33] 1 Jo 237-38, 239, 241. Volver al texto.
[34] 1 Jo 124. Volver al texto.
[35] 1 Jo 145. Volver al texto.
[36] MH 92. Volver al texto.
[37] P 86. Volver al texto.
[38] 1 Jo 42. Volver al texto.
[39] OM 562-63. Volver al texto.

2. La plenitud en Cristo y en la Iglesia

[1] Es 248. Volver al texto.
[2] Pf 13. "El camino del Señor" es "aquel por el que une el cielo y la tierra, lo eterno bajado a nuestra temporalidad": C 394: cf 19. Volver al texto.
[3] Ap 409; cf. Ep 113. Volver al texto.
[4] T 67. Volver al texto.
[5] Pf 49. Volver al texto.
[6] 2 Jo 334 (GT); con más detalle: Ka II, 212-14. Volver al texto.
[7] Ep 142. Volver al texto.
[8] Ka II, 275. Volver al texto.
[9] 4 Jo 54. Volver al texto.
[10] 4 Jo 82. Volver al texto.
[11] K 122. Cf. Ep 48-49, B 110, 284. Volver al texto.
[12] Es 217. Volver al texto.
[13] B 280. Volver al texto.
[14] Ka I, 53. Volver al texto.

[15] B 118. Volver al texto.

[16] "Vemos la muerte, contra la que luchamos, como un fin. Pues aquí abajo todo tiende a la muerte. Mientras se vea todo desde aquí abajo, sólo se puede hablar de la muerte como de un límite "más allá" del cual, tal vez, comienza otra cosa. El Señor, en cambio, que todo lo ve desde arriba, discierne en todo los signos de la entrada incipiente en su Reino, las primeras aproximaciones a la eternidad": 4Jo 57. "Ha realizado la unidad en sí mismo": Fel 45; pero de tal manera que el Hijo es "el principio y la apertura", para que podamos acceder "a lo divino" a través de su humanidad: Ep 45. Volver al texto.

[17] K 41-42. Sobre la Cruz como sello de expiación entre el cielo y la tierra: KW 56-57. Volver al texto.

[18] OM 98. Volver al texto.

[19] OM 95. Con más detalle: Ep 62. Volver al texto.

[20] C 240. Volver al texto.

[21] OM 106. Volver al texto.

[22] OM 101. En cuanto al Espíritu Santo, "toda presencia, toda obra del Hijo demuestra también la presencia y la obra del Espíritu. No podemos decir que el Espíritu continúa lo que el Hijo ha comenzado. Principio y continuación son un solo acto de ambos": C 175. Volver al texto.

[23] 3 Jo 101. Volver al texto.

[24] 3 Jo 145. Volver al texto.

[25] 3 Jo 341; cf. 4 Jo 52. Volver al texto.

[26] 3 Jo 363-64. Volver al texto.

[27] Kail, 130. Volver al texto.

[28] L 52s. Volver al texto.

[29] SL 93-94. Volver al texto.

[30] Ka II, 94. Volver al texto.

[31] OM 108. Volver al texto.

[32] C 172. Volver al texto.

[33] OM 115. Volver al texto.

[34] Bi 21. Volver al texto.

[35] Bi 116. Volver al texto.

[36] Bi 18. Volver al texto.

[37] Material preliminar en *Theo-Drama III*, 122-48. Volver al texto.

[38] B 134. Sobre el Padrenuestro como oración del Hijo: B 168 ss. Volver al texto.

[39] 4 Jo 327. Volver al texto.

[40] 3 Jo 275. Volver al texto.

[41] 3 Jo 107, 109. Volver al texto.

[42] B 166. Volver al texto.

[43] K 149. Volver al texto.

[44] Ka II, 272. Volver al texto.

[45] 4 Jo 17. Volver al texto.

[46] 4 Jo 292; Gh 103s. Volver al texto.

[47] Gh 51. Volver al texto.

[48] C 531. Volver al texto.

[49] C 516. Volver al texto.

[50] 1 Jo 176, 2 Jo 99-100, 4 Jo 142; K 155; B 26L, 160; G 18, 33, 37, 51, 54, 56-58; A 54, 60-61, 69, 101, 112; GE 11; Bi 56, 95; Gh 40, 103; Be 47, Pf 35, 68; Ep 30-31; MH 103; W 39, 260; Ka I, 355: La visión viene a través de la misión. Ka I, 321: "La misión personifica la vida del Hijo, . . la relación del Hijo con el Padre está íntimamente ligada a su relación con la misión. . . . En virtud de su misión mira al Padre". Cf. C 261: "El Hijo, en la tierra, tiene un conocimiento directo y absoluto del Padre,. . . que corresponde a una misión absoluta". Volver al texto.

[51] G 84. Volver al texto.

[52] Gl 8. Volver al texto.

[53] Ka II, 168-69. Volver al texto.

[54] Ep 61. Volver al texto.

[55] Ka 1, 140; "fe radiante": Pa 17. Volver al texto.

[56] W 79. Volver al texto.

[57] W 81. Volver al texto.

[58] E 82. "Como hombre, el Hijo debe descubrir y entrar en la plenitud del Verbo que él mismo es": M 45. "Debe conocer su Palabra eterna, debe encontrarla con la reverencia que es propia de la Palabra de Dios. Él es "yo" como hombre y como Dios, y en este "yo" no debe haber discrepancia de ningún tipo, ya que como hombre no es un reflejo de su propia naturaleza divina, sino la Palabra inequívoca del Padre; es el Hijo encarnado y unigénito en toda la profundidad y unicidad de esta Palabra": M 46. Volver al texto.

[59] W 78. Volver al texto.

[60] W 83-84. Volver al texto.

[61] W 85-86. (Estas páginas deben leerse íntegramente en aras de la continuidad del pensamiento.) Volver al texto.

[62] M 12. Volver al texto.

[63] M 23. Volver al texto.

[64] M 43. Volver al texto.

[65] M 45. Volver al texto.

[66] SL 36-37. Volver al texto.

[67] W 38. Volver al texto.

[68] Ka I, 206. Volver al texto.

[69] "Está el tiempo que hay que esperar y el tiempo que hay que cumplir. . . . La voluntad de Dios se revela según un plan temporal": Ka I, 208s. Volver al texto.

[70] "La urgencia de la Revelación en un momento dado es como un reflejo de la eternidad en el tiempo": Is 117. Las diversas formas del tiempo en el Apocalipsis dan testimonio de esta urgencia: no corresponden a ningún tiempo terrestre (Ap 16), sino que con su "pronto" (Ap 37) o "próximo" (Ap 44), como con su simultaneidad de Antiguo y Nuevo Testamento (Ap 464), expresan la irrupción del tiempo eterno en el tiempo temporal; cuando el tiempo temporal es tomado por el tiempo eterno, "el tiempo ya no existe" (Ap 348). Volver al texto.

[71] Pf 8. "Cuando Dios creó el tiempo, lo hizo sin afectar en modo alguno a la sustancia de la eternidad. No cortó el tiempo de la eternidad. Por un lado está el tiempo transitorio; por otro, la eternidad intacta. . . . A través de la eternidad lo que es transitorio adquiere un sentido, y la muerte se convierte en un elemento de la vida, el camino del hombre hacia Dios": "I" 34-35. Volver al texto.

[72] Pa 73. Volver al texto.

[73] G 32. Volver al texto.

[74] 2 Jo 93; cf. Ka I, 206-9. Volver al texto.

[75] G 27. Volver al texto.

[76] Es 248. Volver al texto.

[77] 2 Jo 89. Volver al texto.

[78] 2 Jo 89-9O. Volver al texto.

[79] 4 Jo 435. Volver al texto.

[80] 4 Jo 436: mortal, "entra en la transtemporalidad del Padre, recibiendo, dentro de su tiempo, la participación en la eternidad; así su muerte en el Padre es también el comienzo de su Encarnación eucarística". Volver al texto.

[81] H 69. Volver al texto.

[82] 4 Jo 345. "Al morir, cada uno descubre que Jesús ya ha muerto antes que él. La muerte de todos tiene su realidad en él. Además, ha muerto la muerte de todos, de modo que todos los muertos participan de su ser": K 29; cf. "I" 90. Volver al texto.

[83] "Él reina en la eternidad. No es como si, entre su Resurrección y el

Juicio Final, viviera en una especie de período preliminar. . . . La derrota de sus enemigos se refiere a la extensión del señorío eterno de Cristo en el mundo temporal": C 503. Volver al texto.

[84] F 125. Volver al texto.

[85] Pf 25. Volver al texto.

[86] OM 69. Volver al texto.

[87] C 552. Volver al texto.

[88] Sal 67. "Si un hombre es liberado para comprometerse en el amor cristiano, convierte su tiempo transitorio en algo que pertenece ya al tiempo eterno; así, por anticipación, incluso en su tiempo humano participa del tiempo eterno de Dios": OM 103-4. Volver al texto.

[89] 1 Jo 44, 3 Jo 283, 125; C 35. Volver al texto.

[90] Ka 1, 431-40. Volver al texto.

[91] C 497. Volver al texto.

[92] C 499. Volver al texto.

[93] Ka I, 418. Volver al texto.

[94] 3 Jn 123-24. El retorno del Hijo al mundo es trinitario: corporalmente, como Resucitado en Pascua, espiritualmente por el envío del Espíritu en Pentecostés, y finalmente en la Eucaristía, que nos viene de la mano del Padre: 3 Jo 123-24. Sobre la unidad de su vuelta al Padre y su venida de nuevo al mundo: 2 Jo 122-23. Sobre la inhabitación del Hijo en nosotros junto con el Padre: 3 Jo 133. Volver al texto.

[95] 3 Jo 151. Volver al texto.

[96] 3 Jo 225. Volver al texto.

[97] C 242. Volver al texto.

[98] 3 Jo 377. Volver al texto.

[99] OM 74-75. Volver al texto.

[100] C 501. Volver al texto.

b. La Iglesia como prolongación de Cristo

[1] Ka II, 184. Volver al texto.

[2] Ka II, 227. Volver al texto.

[3] 1 Jo 31; cf. "El Sí que se guarda seguro en Dios": M 50-52, y a este "Sí" "Cristo le da su cualidad distintiva": M 54-57. Volver al texto.

[4] 3 Jo 282. Volver al texto.

[5] 3 Jo 79. Volver al texto.

[6] 1 Jo 36. Volver al texto.

[7] L 93. Volver al texto.

[8] 1 Jo 208. Volver al texto.

[9] K 170; cf. G 72: "La Iglesia, con todos sus sacramentos y ordenanzas, respira el aire celestial de la eternidad; no puede dejar de comunicar algo de esto a su entorno." Volver al texto.

[10] Ka I, 296. Volver al texto.

[11] Ka 1, 404. En cuanto a la Iglesia terrena, podemos decir, por tanto, que lo que ella sufre en la tierra como Esposa de Cristo "es sólo una pequeña parte de la totalidad de las relaciones celestiales entre el Padre y el Hijo en el Espíritu. Es verdad que esta totalidad está abierta a la tierra, se inclina hacia la tierra, pero en su plenitud sólo se encuentra en el cielo". Y precisamente porque la porción terrena es sólo eso, una porción, "nos introduce en la revelación eterna, celestial": I Ka, 382. Volver al texto.

[12] Como Pablo; pero, "cuando es enviado en misión y oficio, Pablo descubre de repente todo el lado terrenal de la Iglesia; la devuelve a la tierra, un poco como Moisés devuelve las tablas de la montaña, y la ve ahora en su aspecto terrenal trabajando desde la tierra hacia el cielo": Ep 134-35. Volver al texto.

[13] GE 26. La Iglesia es "realmente el lugar del comienzo de. . la eternidad en medio del tiempo": A 103. El cristiano tiene "el consuelo de saber que intenta realizar, dentro de la esfera terrestre de la Iglesia, algo que sucede eternamente en la celeste y que su tiempo transitorio tiene así un lugar en el tiempo eterno del Padre". Los cristianos saben "que no deben interpretar su vida de criatura, en su movimiento transitorio hacia el cielo, sino como un símbolo de lo que les espera una vez que estén con el Padre." "La unidad entre el tiempo transitorio y el eterno está asegurada por este tipo de contemplación de la Iglesia": A 106-7. Volver al texto.

[14] 4 Jo 301ss; 401ss. Volver al texto.

[15] T 93. Volver al texto.

[16] Fel 146-48. Volver al texto.

[17] A 110. Volver al texto.

[18] A 113. "Considerado objetivamente, este sacramento -como todo sacramento- es un fruto celestial producido en la tierra": KW 26. Volver al texto.

[19] Ka II, 218; cf. Pf 49 y ss. Volver al texto.

[20] Pf 22. Volver al texto.

[21] H 82. Volver al texto.

[22] 2 Jo 62. Volver al texto.

[23] 2 Jo 72. Volver al texto.

[24] C 174. Volver al texto.
[25] 4 Jo 308. Volver al texto.
[26] 4 Jo 336. Volver al texto.
[27] H 82. Volver al texto.
[28] C 545. Volver al texto.
[29] 3 Jo 371. Volver al texto.
[30] 3 Jo 370. Volver al texto.
[31] Ka I, 394. Volver al texto.
[32] 1 Jo 164-65. Volver al texto.
[33] Ser 195. Volver al texto.
[34] OM 5 74. Volver al texto.
[35] 2 Jo 218. Volver al texto.
[36] Pf32. Volver al texto.
[37] Pf 24. Volver al texto.
[38] B 192. Volver al texto.
[39] B 140. Volver al texto.
[40] B 169. Volver al texto.
[41] Fel 176. Volver al texto.
[42] Ka II, 179. Volver al texto.
[43] Cf. el magnífico retrato de este renacimiento en la experiencia de un santo: 1 Jn 111-16. Volver al texto.
[44] Ep 84. Volver al texto.
[45] Ka I, 281. Volver al texto.
[46] Ka I, 256-57. Volver al texto.
[47] Ka I, 261. Volver al texto.
[48] Ka I, 263. Volver al texto.
[49] OM 100. "Incluso aquí abajo [los creyentes] viven la vida eterna de la fe en sus existencias cotidianas": Ka I, 345. "La fe no es sólo fe en la vida eterna, sino también prenda de ella": 1 Jo 200. El creyente deja que "todas las pequeñas preguntas de nuestra vida terrena fluyan hacia las grandes respuestas del cielo. . . . Porque la vida eterna no comienza sólo después de la muerte: comienza ya ahora, en la fe, el amor y la esperanza": 2 Jo 59-60. Volver al texto.
[50] Véase GE 21. Volver al texto.
[51] GE 104. Volver al texto.
[52] L 113-14. Volver al texto.
[53] B 12-13. Volver al texto.
[54] C 21. Volver al texto.
[55] Bi 39. "También la obra del hombre, justificada por Dios, está capacitada para entrar en la eternidad. Y si el cristiano trabaja y se

esfuerza por actuar de manera apostólica, sabe que la transitoriedad no puede afectar a su obra, como tampoco la naturaleza pasajera de los días terrenales del Hijo puede afectar a su obra en la tierra": "I" 111-12. "No es como si el hombre en la tierra realizara un trabajo puramente terrenal, y Dios le recompensara en el cielo con la vida eterna como recompensa celestial. La recompensa es más bien la fe y el amor que Dios concede a los hombres y que les permiten, según sus capacidades, trabajar por el reino de Dios. Así como el Hijo, trabajando en la tierra, *es* el reino de los cielos repartido para los hombres, así también el reino de los cielos se convierte en la herencia del hombre que cree y ama, mientras trabaja junto con el Hijo en la fe y el amor". Así, la recompensa que Dios da "ya no es algo proporcionado a una realización humana": K 143. Volver al texto.

[56] K 109-10. Volver al texto.

[57] G 19; cf. C 181. Sobre estos diversos aspectos de la muerte, cf. J. A. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche* (Munich: Huber, 1954). Volver al texto.

[58] 4 Jo 414. Volver al texto.

[59] 4 Jo 415. Volver al texto.

[60] 2 Jo 309. Volver al texto.

[61] T 58-59. Volver al texto.

[62] T 61. Volver al texto.

[63] Ka II, 123. Volver al texto.

[64] Ka II, 124-25. Volver al texto.

3. La forma de la esperanza cristiana

[1] Véase el análisis detallado en Woschitz, *Elpis / Hoffnung* (Viena: Herder, 1979), 63-218. Volver al texto.

[2] Esto queda claro en el mito de Pandora de Hesíodo: los males salen de la caja abierta, pero se cierra antes de que la Esperanza pueda escapar. Según Esquilo, la Esperanza es ciega. Volver al texto.

[3] *Fragmento de Semónides* (29, 3 ss.); Aristóteles dice que los ancianos son *disélpides*, desilusionados por la experiencia (*Retórica* II, 13; 1389, 11). Cicerón, *Cato Maior de senectute*, 68. Volver al texto.

[4] "Spem metus sequitur" (*Ep Lucil.* V, 7, 9). Volver al texto.

[5] *Ep.* V, 7; *Ad Marciam de consolatione*. Volver al texto.

[6] *Apol.* 40 d.C. Volver al texto.

[7] "Kai kale elpis": *Fedón* 71a. Cf. la conclusión de la defensa de Sócrates (*Apol.* 41C). Él es "la esperanza de ganar el mayor de los

premios en el otro mundo después de la muerte" (*Fedón* 64A). "Hay una buena razón para que cualquiera que llegue al final de este viaje que está ante mí, espere que allí, si en algún lugar, alcanzará el objeto al que todos nuestros esfuerzos se han dirigido en la vida pasada. Así pues, este viaje que ahora se me ordena conlleva una perspectiva feliz también para cualquier otro hombre que crea que su mente se ha preparado y purificado" (*Fedón* 67B-C: en Platón: *Los últimos días de Sócrates*, trans. H. Tredennick y H. Tarrant [Penguin, 1993]). Volver al texto.

[8] "Est enim animus coelestis exaltissimo depressuset quasi demersus in terram, locum divinae naturae aeternitatique contrarium" (*Cato Maior* 77), desde donde, particularmente si ha ganado méritos para su patria, ascenderá al "certum. . . in coelo definitum locum, ubi beati aevo aeterno truantur" (*Somn. Scip*. 3, 13). Volver al texto.

[9] Sobre formas de mesianismo sin Mesías "ungido", cf. H. Gazelles, *Le Messie de la Bible: Christologie de l'Ancien Testament* (París: Desclée, 1978). Volver al texto.

[10] V. Hamp, *Zukunft und Jenseits im Buch Jesus Sirach*, BBB1 (Bonn, 1950), 86ss. Volver al texto.

[11] Ejemplos: Dan 12:2; Is 66:24; Judit 16:17; *Apoc. sirio Bar.*: "Viene un período que permanecerá para siempre y un mundo nuevo que no consignará a la corrupción a los que están destinados inmediatamente a la bienaventuranza, sino que no tendrá piedad de los que parten al tormento. . . . El fuego es la morada de la multitud de los otros" (44, 12, 15). *Sal*. (12, 4; 13, 9-10), 4 Esdras; el dualismo de Qumrán (1 Q IV, 26), etc. Volver al texto.

[12] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Suhrkamp, 1959), I, 709. Volver al texto.

[13] *Ibídem*, 712s. Volver al texto.

[14] *Ibídem*, 712. Volver al texto.

[15] *Ibídem*, 708. Volver al texto.

[16] *Ibídem*, 713. Volver al texto.

[17] *Ibídem*, 702. Volver al texto.

[18] C 493. Volver al texto.

[19] Ep 53. Volver al texto.

[20] SL 73. Volver al texto.

[21] El Maestro de las Sentencias la considera como "certa exspectatio futurae beatitudinis" (3, d 26, 1); luego Buenaventura pregunta explícitamente "utrum spes in suo actu sit certitudinalis, an dubia" (111, d 26, a 1, q 5), e inicialmente da una respuesta afirmativa,

aunque admite que es difícil dar una definición más precisa de esta certeza. Por supuesto, esto sólo se aplica a la virtud teologal de la esperanza, y no a la esperanza natural, que debe ejercerse con moderación para no caer en la presunción: "praesumit de misericordia Dei": *ibid.*, q 3 ad 1. Pero así como la fe nos permite afirmar la verdad primera, y el amor nos permite aferrarnos a la bondad primera, la esperanza -que es un puro don de la gracia- nos hace "esperar cosas que superan toda valoración humana". Por eso debemos "aferrarnos a esta generosidad inconmensurable por sí misma y por encima de todo lo demás" (*ibid.*, q 1 sol). Si se objeta que ninguna voluntad humana puede estar segura de sí misma, se responde: En efecto, "en la medida en que la voluntad se apoya en sí misma" está abocada a vacilar; "pero si se apoya en Dios, que es nuestro fundamento inconmovible, tiene fuerza y certeza" (*ibid.*, q 5 ad 2). En efecto, el hecho de apartar la mirada de nosotros mismos y confiar en Dios "nos da una especie de certeza de que alcanzaremos la salvación". Puesto que la certeza de la esperanza está íntimamente unida a la fe y al amor, no es una certeza "manifestae scientiae", sino "confidentiae". Una fe viva incluye esta confianza (*ibid.*, ad 4). Buenaventura entiende por tal una certeza, no de la razón (que pertenece a la fe), sino del corazón (*affectus*). Volver al texto.

[22] 3F 57-58. Volver al texto.

[23] Es redimida "mucho más allá de la medida de sus esperanzas" (3F 75). "En ella hay pecado; no hay base para la esperanza. Toda esperanza reside en el encuentro con el otro, el Señor" (3F 77). Volver al texto.

[24] Ka I, 254. Volver al texto.

[25] K 53. Volver al texto.

[26] SL 65. "En realidad queremos lo que él quiere. En realidad, aunque no seamos conscientes de ello, queremos nuestro sufrimiento, nuestro dolor y nuestra soledad, mientras imaginamos que sólo queremos nuestras alegrías. Imaginamos que tememos a la muerte y huimos de ella, cuando en realidad queremos esta muerte como él quiso la suya. De la misma manera que Él se sacrifica en cada altar donde se celebra la Misa, muere de nuevo cuando cada hombre se somete a sus tribulaciones. Nosotros queremos todo lo que Él quiere, sólo que no *sabemos* que lo queremos; no nos conocemos a nosotros mismos, porque el pecado nos hace vivir en la superficie de nosotros mismos. Sólo cuando morimos volvemos a nosotros mismos, y allí nos espera Él.

"No se trata de armonizar nuestra voluntad con la suya, pues su voluntad *es* la nuestra. Lo único que conseguimos, si nos resistimos a él, es desgarrar todo nuestro ser interior, derrochando monstruosamente nuestro yo. Nuestra voluntad está unida a la suya desde la fundación del mundo. Él creó el mundo junto con nosotros. . . . Qué maravilloso es pensar que, incluso cuando le hacemos daño, nunca dejamos por completo de anhelar lo que él anhela en el santuario más oculto de nuestra alma" (de Agenda 1948, en: *Das Sanfte Erbarmen, Briefe des Dichters* [Einsiedeln: Johannes Verlag, 1951], 124-25). Volver al texto.

[27] SL 69. Volver al texto.

[28] SL 72-73. Volver al texto.

[29] Paschasius Radbertus, *De Fide, Spe et Caritate*, 1 2 c 1 (PL 120, 1437), citado en J. Pieper, *On Hope* (San Francisco: Ignatius Press, 1986), 34. Volver al texto.

[30] Cf. *La gloria del Señor* I, 155-71. Volver al texto.

[31] E. Schweizer, *La Carta a los Colosenses* (SPCK, 1982), 109. Volver al texto.

[32] *Ibid*. Cf. G. Bornkamm, "Die Hoffnung im Kolosserbrief" en *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik*, Festschrift E. Klostermann (TU, 1961), 5664. Para *elpis* como epítome de la salvación, cf. Col 1,23; Tito 2,13; Heb 6,18-20. En este sentido, "esperanza" es prácticamente lo mismo que la "corona del vencedor" que nos espera (2 Tim 4:8) o nuestra "herencia" (Heb 9:15). Un paralelo a Colosenses 1:23 es Efesios 1:18, donde "la esperanza a la que os ha llamado" se expone como "las riquezas de su gloriosa herencia en los santos" y la "inconmensurable grandeza de su poder en nosotros los que creemos", de acuerdo con el poder divino por el que Cristo resucitó de entre los muertos. Bornkamm ve en Efesios y Colosenses la transición de la escatología genuinamente paulina (temporal, futurista e influida por la apocalíptica) a otra que piensa en términos "realizados", espaciales y gnósticos. Pero, ¿por qué no pudo el propio Pablo desprenderse de las cáscaras apocalípticas de su escatología, que al fin y al cabo se basa en la resurrección de Cristo y no en el fin de la historia? Volver al texto.

[33] Cf. M. Barth, *Efesios*, Anchor Bible (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1974), I, 369, cf. 390ss. Volver al texto.

[34] Sobre *krathēnai* en el sentido de "saisir, s'accrocher, s'emparer de force de l'objet même de l'espérance", cf. C. Spicq, *Hébreux*, Études bibliques (París: J. Gabalda, 1963), II, 163. Volver al texto.

[35] Contrariamente a la interpretación unilateralmente gnóstica de "gloria" y "exaltación" que se encuentra en *Jesu letzter Wille nach Johannes* 17 (Tubinga: Mohr, 1966), 14-52, de E. Kasemann. "En Cristo el fin del mundo no sólo se ha acercado: se ha hecho permanentemente presente", y como resultado "la distinción entre escatología realizada y futurista. . sólo puede mantenerse con dificultad; en última instancia, ya no es relevante": 35. "El 'antidocetismo' evangélico, asumido hoy prácticamente por todos, es un puro postulado": 51. Volver al texto.

[36] Cf. O. Cullmann, "Urchristentum und Gottesdienst" en *AThANT* 3, 1944. Volver al texto.

[37] Cf. *Theo-Drama* IV, 56 y ss. passim. Volver al texto.

b. ¿Esperanza horizontal?

[1] *Oeuvres* I-XIII (París: Seuil, 1955-1976) (n.º de volumen en números romanos, n.º de página en árabe), salvo los *Ecrits du temps de guerre [Escritos en tiempo de* guerra] (= vol. XII), que se cita de la primera edición (Grasset, 1965) y se designa "ET". *Lettres Intimes*, 2ª ed. (Aubier, 1974), se designa "Li", y *Genèse d'une Pensée: Lettres 1914-1919* (Grasset, 1961) se designa "GP". Volver al texto.

[2] XIII, 35; V, 343s; VII, 288s; X, 87. El impulso hacia delante (que ya se encuentra en ET 45s., cf. 366) se acentúa cada vez más con el paso del tiempo. *El Chardin-Lexikon* de Adolf Haas (Herder, 1971) contiene sorprendentemente pocos textos sobre el tema de la "esperanza". Volver al texto.

[3] "Que mon cas est significatif, et à ce titre, qu'il merite d'être enregistre": X, 117. Volver al texto.

[4] "Le Coeur de la Matierē" (XIII, 19-91) es a la vez autobiografía y confesión de fe en el contexto del espíritu de la época. Cf. también IX, 65ss. De ahí las numerosas críticas al espíritu de la Iglesia de su tiempo, p. ej., XI, 21-44. Volver al texto.

[5] GP 117; ET 39, 48; IV, 139; VII, 271; IX, 39, 210, 239; X, 107, 210, 222, etc. Volver al texto.

[6] ET 39; IX, 210, 229; X, 76s, 211, donde Teilhard dice que aplica la misma táctica una vez más, "equiparando audazmente al Jesús del Evangelio con el Logos alejandrino" -e interpretando a este último como el "principio de desarrollo de un mundo en proceso de devenir". Ref. a Ireneo: VI, 208; a Cusano: VII, 77. Por supuesto, Bergson (XIII, 33) desempeñó un gran papel en el desarrollo de Teilhard. Volver al texto.

[7] Scheeben, siguiendo a Thomas, ya había mirado en esta dirección incluso antes que de Lubac y Teilhard, como muestra Norbert Hoffmann en su *Natur und Gnade: Die Theologie der Gottesschau als vollendeter Vergöttlichung des Geistgeschöpfs bei M.J. Scheeben*, Anal. Greg. B 51 (Roma, 1967), 40-82. Volver al texto.

[8] ET 37, 54; IV, passim. Incluso ve los consejos evangélicos como constitutivos del "amor por un mundo en evolución": XI, 116. Volver al texto.

[9] ET 67, cf. también 374s. Volver al texto.
[10] ET 15, 21, 217. Volver al texto.
[11] ET 25, 28. Volver al texto.
[12] ET 286, 412. Volver al texto.
[13] ET 73-75. Volver al texto.
[14] ET 73. Volver al texto.
[15] ET 122s. Volver al texto.
[16] ET 77. Volver al texto.
[17] ET 160. Volver al texto.
[18] ET 288. Volver al texto.
[19] GP 207. Volver al texto.
[20] ET 49, 59. Volver al texto.
[21] ET 125. Volver al texto.
[22] ET 3 24. Volver al texto.
[23] ET 274. Volver al texto.
[24] GP 91. Volver al texto.
[25] ET 226. Volver al texto.
[26] ET 46. Volver al texto.
[27] ET 227. Volver al texto.
[28] ET 422. Volver al texto.
[29] ET 228. Volver al texto.
[30] ET 272. Volver al texto.
[31] ET 275. Volver al texto.
[32] ET 337-42. Volver al texto.
[33] ET 350. Volver al texto.
[34] ET 480s. Cristo como "una especie de alma-mundo": 409, n; IX, 209s; X, 88, 147, 168, 183s. En X, 25 intenta una formulación ciertamente peligrosa, diciendo que la presencia de Cristo "secundum suam naturam humanam" es una "presence antecedente (in ordine naturae) a l'habitation des Personnes divines dans fame sanctifiee". Volver al texto.
[35] IX, 89. Volver al texto.
[36] ET 353. Volver al texto.
[37] IX, 90. Volver al texto.
[38] IX, 92. Así, cita a menudo el "en él todo permanece unido" de Pablo (Col 1, 17): VI, 88; IX, 78 etc. Volver al texto.
[39] ET 341 n. Volver al texto.
[40] "Tout tient par en haut" IX, 78; "En Lui tout monte comme vers un foyer d'immanence" -en la medida en que ya y siempre se ha hecho hombre. "Mais de Lui aussi tout descend, comme d'un sommet de

transcendance": VI, 88. Cf. ET 410, X, 126, 133. Volver al texto.

[41] M. Blondel: *Une enigme historique: Le "Vinculum substantiate" d'apres Leibniz et I'ebauche d'un rcalisme superieur* (París: Beauchesne, 1930). Traducción y comentario de su tesis latina, *De vinculo substantiali et de Substantia composita apud Leibnitium 1893*. Cf. H. de Lubac, Blondel et Teilhard de Chardin, *Correspondance commentee* (París: Beauchesne, 1965). Volver al texto.

[42] ET 128, 286, etc.; Li 29, 30. Volver al texto.

[43] XIII, 107. Volver al texto.

[44] "Avec l'Univers christifié (ou, ce qui revicnt au même, avec le Christ universalisé) un super-milieu évolutif apparaît-je l'ai appelé 'le Milieu Divin'-" y así aparecen "dimensiones psíquicas absolutamente nuevas para todos los hombres": XIII, 110. Volver al texto.

[45] VII, 149 y ss. Volver al texto.

[46] VII, 155, 414, passim. Volver al texto.

[47] VI, 56. Volver al texto.

[48] VI, 139. Volver al texto.

[49] La trascendencia se inscribe en última instancia en la esfera biológica: IX, 280. Volver al texto.

[50] IX, 209s; X, 88, 147, 168, 183s. Volver al texto.

[51] Tomo IV. Precedido de "Le Milieu mystique" ("à la fois divin et cosmique"): ET 143: ET 137-69. Sobre el "misticismo" del "Milieu", cf. ET 166; X, 149; XIII, 105. En X, 86, rechaza la fórmula según la cual la unión hipostática se extiende a todo el cosmos. Volver al texto.

[52] Esta opinión está presente ya en ET 19s, 141, 224, 278, 403s. Volver al texto.

[53] VI, 28; IX, 47s; X, 73s. Volver al texto.

[54] ET 3 de. Volver al texto.

[55] ET 369; X, 138 y ss., 238 y ss. Volver al texto.

[56] VII, 235; X, 109, 134s; XI, 47-64; para una presentación matizada de los místicos orientales y su contribución a la mística occidental "evolutiva": XI, 149-60. Volver al texto.

[57] IV, 199. Volver al texto.

[58] Lo colectivo pesa más que lo personal: VII, 70s. Volver al texto.

[59] IX, 134, 136. Volver al texto.

[60] VII, 257s. Volver al texto.

[61] VI, 139. Volver al texto.

[62] XIII, 49. Volver al texto.

[63] A partir de ET 53. Volver al texto.

[64] ET 240, 309 y ss. Volver al texto.

[65] VI, 192: "El amor como producto histórico del desarrollo humano". Volver al texto.

Las dimensiones de la encarnación

[1] "II est urgent que nous ramenions à leur juste proportion les dons que Dieu nous a faits dans l'Ecriture": ET 376. Para Teilhard, científico y psicólogo, los milagros relatados en los Evangelios son más un obstáculo que una prueba de la credibilidad de la revelación. Los ejemplos son muy numerosos. Volver al texto.

[2] X, 181. Volver al texto.

[3] X, 146. Volver al texto.

[4] X, 105. Volver al texto.

[5] X, 107. Volver al texto.

[6] ET 39s. Volver al texto.

[7] ET 42. Volver al texto.

[8] ET 47. Volver al texto.

[9] IX, 34, 87. Volver al texto.

[10] ET 125. Volver al texto.

[11] VII, 169. Volver al texto.

[12] IX, 62. Volver al texto.

[13] Esto queda claro en la sección IX, 85-94: como resultado de la Encarnación, todo ha sido "físicamente 'cristificado' " (87), Cristo es capaz de reunir todo el sufrimiento humano y toda la alegría en su corazón (90s.); así también en su muerte da a la muerte, que normalmente es sinónimo de decadencia, el significado y el valor de una metamorfosis, y en su Eucaristía -que es una Encarnación continua- incorpora toda la realidad del mundo en sí mismo (92s.). Volver al texto.

[14] ET 93-107. Volver al texto.

[15] ET 445. Volver al texto.

[16] "Resurrección matérielle": X, 190. Volver al texto.

[17] ET 53, 352-53. Volver al texto.

[18] VII, 404. Volver al texto.

[19] IX, 212. Volver al texto.

[20] ET 353. Volver al texto.

[21] X, 84. Volver al texto.

[22] ET 296; IX, 41, etc. Volver al texto.

[23] ET 291. Volver al texto.

[24] ET 411. Volver al texto.

[25] ET 100. Volver al texto.

[26] ET 287. Volver al texto.

[27] X, 194-95. Volver al texto.

[28] X, 90; cf. IX, 93. Volver al texto.

[29] X, 170, 191; X, 103: "Il m'a toujours été impossible de m'apitoyer sincerement sur un Crucifix tant que cette souffrance m'a été présentée comme l'expiation d'une faute que. . . Dieu aurait pu éviter". Volver al texto.

[30] ET 61. Volver al texto.

[31] ET 56; cf. el ensayo en VI, 61-66. Volver al texto.

[32] X, 95. Volver al texto.

[33] X, 104. Volver al texto.

[34] X, 157. Volver al texto.

[35] X, 192. Volver al texto.

[36] X, 211. Volver al texto.

[37] X, 258. Volver al texto.

[38] X, 191. Volver al texto.

[39] ET 33, 46, 57, 130C I, 46-47, 117, 345 y ss.; VI, 107; VII, 256. Sobre las "pasividades": IV, 71ss, ET 50, 163, 295, 342s. Cf. también el ensayo sobre la felicidad: XI, 121-40. Volver al texto.

[40] ET 149. Volver al texto.

[41] X, 156-57, igualmente IX, 240. Volver al texto.

[42] X, 229-30, cf. X, 212; XI, 211-13 (cf. el lúcido resumen en *Comment je vols* [1948], sec. 29). ["Mi visión fundamental" en *Hacia el futuro* (Londres, 1975), 163-208]. Volver al texto.

[43] IX, 137s, passim. En consecuencia, muestra cómo las religiones "convergen" hacia el cristianismo: X, 138-50; XI, 47-64. Volver al texto.

[44] ET 351; X, 137, passim. Sobre dos tipos contrarios de unión (hacia abajo a lo que carece de diferenciación y hacia arriba a lo que está cada vez más diferenciado): VI, 129. Volver al texto.

[45] Esbozo final de Teilhard: XIII, 93-117. Volver al texto.

[46] "Le Christ est sur de s'achever": ET 293. Cf. IX, 163s. "Le Christ guide par le dedans la marche universelle du monde": X, 91. Volver al texto.

Escatología crepuscular

[1] V, 368-74. Volver al texto.

[2] IX, 112. Volver al texto.

[3] IX, 144. Volver al texto.

[4] V, 238. Volver al texto.

[5] ET 56. Volver al texto.

[6] En muchos lugares, entre ellos: X, 49 ss., 61 ss., 98-102, 157, 174, 219 ss.; IX, 108 ss. Volver al texto.

[7] "La Parousie n'est-elle pas annoncée comme une aurore qui se levera sur une rue supreme de l'erreur? Au moins, cette infidelite des derniers temps n'aura plus l'approbation apparente, ni les excuses de la vie": ET 83-84. Particularmente graves serán "certaines *demières* révoltes de l'Humanité parvenue à maturité (conscience et responsabilité maxima)": X, 229. Cf. X, 69: "L'humanité, enfin pleinement consciente de ses forces se divisera en deux camps, pour ou contre Dieu". Volver al texto.

[8] ET 390. Volver al texto.

[9] IV, 196 (y toda la sección "L'Attente de la Parousie": IV, 193-203). Volver al texto.

[10] X, 83s, passim. Volver al texto.

[11] ET 57C 100, 132, 187, 293, 350, 427-29; X, 192-93. Volver al texto.

[12] "Las mónadas caídas, extremadamente alejadas de Dios, constituyen un polo concreto de atracción hacia la disolución": ET 427. El infierno sería así "une conscience infiniment desunie sur elle-même": X, 192. Volver al texto.

[13] X, 193. Teilhard coincide con K. Barth en este punto. Volver al texto.

[14] Este sería el lugar para discutir el axioma de Teilhard de que "la creación es unión" (ET 351, passim), pero el espacio lo prohíbe. Teilhard ve un problema en el concepto de "creación a partir de la nada", ya que el acto unificador presupone siempre una materia en forma de "multiplicidad pura", que es por tanto una "nada positiva". Esta dificultad no parece insuperable. ¿Por qué el sustrato de toda unión posible no habría de ser suministrado, como tal, por Dios? Volver al texto.

[15] ET 277. Volver al texto.

[16] VII, 122. Volver al texto.

[17] IX, 78-79; cf. X, 128: "El espíritu no representa en modo alguno una realidad independiente de la materia o contraria a ella"; XIII, 36. Volver al texto.

[18] ET 296; IX, 41. Volver al texto.

[19] ET 425, y toda la pieza en forma de himno sobre la ascensión de

Elías: el carro de fuego es materia en proceso de transformación mientras asciende: ET 437-46. El materialismo como ilusión: X, 125. "La Matiere matrice de l'Esprit, etat superieurde la Matiere": XIII, 45. Volver al texto.

[20] VII, 103-34. Volver al texto.

[21] VII, 132. Volver al texto.

[22] En "Les Noms de la Matière" (ET 419-32) se habla de "matière relative": 423f. Volver al texto.

[23] E 247. Así pues, según la "Grande Monade", el cosmos material quedaría atrás como un "cadáver" del que habría emigrado el mundo vivo de las almas (ET 237-48). Cf. ET 348: "Cuanto más la creación se vuelve espíritu, menos carnal (*charnel*) se vuelve la sangre que alimenta la parte superior del hombre." Volver al texto.

[24] "¿En qué podría consistir la 'materia resucitada'? Evidentemente no en la suma reconstituida de mónadas materiales que sostenían nuestra alma durante nuestra vida. Inicialmente es difícil ver a qué propósito serviría, en la vida transfigurada, esta multiplicidad de nivel inferior, cuyo poder enriquecedor ya se ha agotado durante la fase terrenal del universo": ET 430. En la nota observa que se tiene una falsa idea de la indestructibilidad de la materia inferior. Volver al texto.

[25] ET 431-32. Volver al texto.

[26] IX, 91. Volver al texto.

[27] IX, 103. Volver al texto.

[28] VII, 132. Volver al texto.

[29] ET 14s; VII, 130s. Volver al texto.

[30] ET 249-62; junto con un comentario de H. de Lubac. Traducido al alemán por H. U. von Balthasar como "Hymne an das Ewig-Weibliche" (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1968) y citado a partir de esta edición. Volver al texto.

[31] *Ibídem*, 13. Volver al texto.

[32] *Ibídem*, 61. Volver al texto.

[33] *Ibid.*, 63-80; ante todo en el tratado *L'Evolution de la Chasteté*: XI, 67-92 ["La evolución de la castidad", en *Hacia el futuro*, 60-87], donde la meta más elevada se describe como las "suprêmes épousailles": XI, 72. Volver al texto.

[34] XIII, 71-74. Volver al texto.

[35] H. de Lubac, 112 ss. Volver al texto.

[36] ET 441. Volver al texto.

[37] Citas en de Lubac, 155s, y también: de Lubac, *La Prière du P.*

Teilhard de Chardin (París: Fayard, 1964), cap. 9: "La Vierge Marie". 9: "La Vierge Marie". Volver al texto.

[38] ET 48; X, 76. Volver al texto.

[39] ET 163. Volver al texto.

[40] VI, 96; XI, 67 ss. Volver al texto.

β. Jürgen Moltmann

[1] "El realismo de la promesa [apunta] más allá del cumplimiento neotestamentario": P. Althaus, *Die Letzten Dinge* (Gütersloh, 1957), 309. "Pero la salvación debe entenderse también como shalomin en el sentido veterotestamentario": J. Moltmann, *Teología de la esperanza* (Londres: SCM Press, 1967), 329. "Si la misión cristiana que trae a todos los hombres la justicia por la fe surge sobre el trasfondo de la promesa yahvista a Abraham y de la escatología profética de Isaías, convirtiendo estas expectativas en actividad presente, entonces su horizonte debe abarcar no sólo el establecimiento de la obediencia de la fe entre los gentiles, sino también aquello que el Antiguo Testamento espera en términos de bendición, paz, justicia y plenitud de vida": *Teología de la esperanza*, 329. "Las esperanzas mesiánicas de Israel sólo se cumplen parcialmente con el cristianismo; por tanto, hay que reconocer que las promesas aún no cumplidas del Antiguo Testamento persisten en el contexto del Nuevo Testamento": J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes* (Munich: Kaiser, 1975), 158. "La escatología realizada se traga la historia". Es "platonizante" o "existencial". Moltmann, *Die Zukunft der Schöpfung* (Múnich: Kaiser, 1977), 26. Volver al texto.

[2] J. Moltmann, *im Gespräch mit Ernst Bloch* (Munich: Kaiser, 1976); también su "Das Prinzip Hoffhung" y "Theologie der Hoffnung": apéndice a la 3ª ed. alemana de la *Theologie der Hoffnung* (Munich: Kaiser, 1965) 313-34.

Bloch habla de la promesa "que excede todo cumplimiento inmanente" (*Gespräch*, 25), y Moltmann siente que esta esperanza -una esperanza del Antiguo Testamento- que lo sustenta todo, es algo que comparte con él. Pero cuando el propio Bloch dice: "¿Cómo podría el mundo alcanzar la perfección sino, como propone la religión cristiana, estallando y desapareciendo apocalípticamente?" (*ibíd.*, 26), Moltmann no puede imaginar que esta explosión tenga lugar "sin la resurrección de Jesucristo y el horizonte escatológico de toda la realidad que ella revela" (*ibíd.*, 27). "Las esperanzas que, fundamentalmente, Bloch tiene

en mente son mucho más grandes que el materialismo histórico, con sus movimientos y objetivos sociales, al que desea vincularlas" (*ibid.*, 40). Así pues, la fe de Bloch "no es tanto una fe atea como una fe rayana en el panteísmo" (*ibíd.*, 69). En consecuencia, Moltmann se arriesga a sugerir un encuentro entre ambas: "Por un lado, hay una esperanza militante que se alía con lo real y lo posible, y, por otro, hay un círculo (cristiano) de esperanza en un Creador que creó de la nada. Me parece que el círculo abierto de la primera no debe cerrarse al de la segunda; a la inversa, la esperanza teologal no debe aislarse de la esperanza práctica que quiere cambiar el mundo" (*ibid.*, 70). Sin embargo, las cosas no deben detenerse en el plano de la apertura recíproca. No la tarea de la esperanza cristiana que se apoya en el hecho de la Resurrección de Jesús -que sólo necesita ser creída- y que está sometida a "tentaciones" muy diferentes de las de Bloch, ya que éstas últimas están "aliadas con las tendencias amistosas del mundo", es esencialmente superarlas en su susceptibilidad a la decepción y despojar de su magia a las "imágenes utópicas de la esperanza" de Bloch para que puedan ser "servibles a la imaginación del amor; pues pertenece a la creatividad del amor intentar mejorar las cosas" (*Theologie der Hoffnung*, 333-34). Véase también "E. Bloch und die Hoffnung ohne Glaube" en *Das Experiment Hoffnung* (Munich: Kaiser, 1974), 48-63. Volveremos sobre este tema más adelante. Volver al texto.

[3] *Lev*. hom. 7, 1-2 (Baehrens 6, 370; 380). Cf. Ambrosio, *De fide ad Gratianum* I, V, c 13 (PL 16, 682), Gerhoh de Reichersberg, *Liber contra duo haereses* (PL 194, 1178). Cf. Karl Barth, *Church Dogmatics IV/3*, pt. 1 (Edimburgo, 1961) 340ss. Volver al texto.

[4] "Einführung in die Theologie der Hoffnung" en *Das Experiment Hoffnung*. Volver al texto.

[5] Moltmann, *Teología de la esperanza*, 163. Volver al texto.

[6] Moltmann, *Zukunft der Schöpfung*, 63-64. Volver al texto.

[7] Moltmann, *Teología de la esperanza*, 164.; cf. *Kirche in der Kraft des Geistes*, 219ss. Volver al texto.

[8] Moltmann, *Teología de la esperanza*, 221. Volver al texto.

[9] *Ibídem*, 223. Volver al texto.

[10] *Ibídem*, 224. Volver al texto.

[11] E. Bloch, "Kann Hoffnungenttauschtwerden?", en *Verfremdungen* 1 (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1962), 214. Volver al texto.

[12] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1959), 1523. Volver al texto.

[13] Moltmann, *Trinität und Reich Gotta*, 178: escatológicamente "la Trinidad económica se sublima en la Trinidad inmanente". Sin embargo, esto sólo es cierto escatológicamente: "La doctrina de la Trinidad *inmanente* es parte integrante de la escatología en la medida en que es el epítome mismo de la doxología." Volver al texto.

[14] Moltmann, *Teología de la esperanza*, 171. Volver al texto.

[15] Moltmann, *Der gekreuzigte Gott* (Munich: Kaiser, 1974), 233. Volver al texto.

[16] 3 Jo 337. Volver al texto.

[17] Una vez más debemos señalar que Moltmann interpreta erróneamente la auténtica escatología realizada. El único contenido que reconocerá en ella es o "místico" (sin duda en el sentido de Schweitzer), entusiasta (Pablo afirma su teología de la Cruz contra los corintios) o, finalmente, existencial (Bultmann). "La escatología realizada engulle la historia" en "un mensaje postcristiano en parte platonizante y en parte existencialista": *Zukunft der Schöpfung*, 26. Véase también su *Perspektiven der Theologie* (Munich: Kaiser-Grünewald, 1968), 242s. La escatología realizada va unida a la "escatología antropológica", *ibid*. 244. Sobre la campaña de Pablo contra la escatología realizada, tanto en su forma judía (apocalíptica) como helenística (epifánica), véase *Teología de la esperanza*, 159-60. Volver al texto.

[18] Moltmann, *Experiment Hoffnung*, 65, 79 passim. Volver al texto.

[19] Cf. Moltmann, *Zukunfi der Schöpfung*, 106 passim. Volver al texto.

[20] Moltmann, *Theoiogie der Hoffnung* 332-34.

La teología de Pablo tiene que ver con una "esperanza ilimitada que nos llama a ir más allá de todos los límites; esta esperanza está abierta a todo hombre sin Dios, sin condiciones ni precondiciones": Moltmann, *Perspektiven*, 178.

La "certeza de la esperanza" de Moltmann no puede ser defraudada porque se basa en el "*extra nos* de la *promissio* de Dios". En el punto en el que el pecado, en constante intensificación, domina toda la historia y, en particular, la historia postcristiana (de la que habla muy poco), se encuentra la Cruz. La Cruz ha vencido desde el principio al pecado, y así ha garantizado la salvación "*sub contrario*" (Moltmann, *Teología de la esperanza*, 22324). El infierno, en consecuencia, ha sido tragado desde el principio por la Cruz -en diametral oposición a Teilhard de Chardin, donde permanece en pie como un peñasco errático, ya que no está situado en el ámbito y la vida de la Trinidad.

Sobre todo este tema véase H. U. von Balthasar: "Zu einer

christlichen Theologie der Hoffnung" en *Münchner Theol. Zft.* 32 (1981), 81-102. Volver al texto.

Integrar la dimensión horizontal

[1] *En Sal.* 51, 6 (PL 36, 603). El francés distingue entre *espoir* y *esperance*. Volver al texto.

[2] *En Sal.* 32, 5; cf. 2, 23 (PL 36, 297); cf. *En Sal.* 31, *En. 2, 6*: "Si quod sperandum est, speras: id est vitam aeternam. . ." (PL 36, 262). Volver al texto.

[3] S. *Th.* II-II, 19, 9 ad 2. Volver al texto.

[4] *S. Th.* II-II, 19, 12 ad 3. Volver al texto.

[5] *S. Th.* T-II, 69, 2 ad 1. Volver al texto.

[6] *S. Tom.* 11-11,25, 1 ad 3. Volver al texto.

[7] En muchos lugares se dice que el objeto de la esperanza teologal es sólo Dios, entendido como bien supremo y bienaventuranza del hombre. De ahí los bienes espirituales que proceden de Dios y conducen a él: III, d 26 dub 1-2. Lo decisivo es que "aunque la esperanza se refiera a bienes terrenos, la causa que la mueve no es nada creado, sino algo infinito, algo que pertenece a ese bien increado del que brota la esperanza": III, d 26, q 3 ad 3. Podemos esperar en el hombre en cuanto ayudador de Dios, pero no esperamos en él como salvador: I, d 1 dub 9. Volver al texto.

[8] Así lo subraya acertadamente H. Fries en "Spero, ut intelligam: Bemerkungen zu einer Theoiogie der Hoffnung", en W.-O. Marsch, ed., Diskussion über die Theologie der Hoffnung (Munich, 1967, 81-105). Marsch, ed., *Diskussion über die Theologie der Hoffnung* (Munich, 1967), 81-105. Volver al texto.

[9] Sobre todo este tema, cf. mis comentarios en *The Glory of the Lord* VII (San Francisco: Ignatius Press, 1989) 485-543; *The Word Made Flesh, Explorations in Theology*, 1 (San Francisco: Ignatius Press, 1989), 255-77; "Die drei Gestalten der Hoffnung" en *ThQ* 152 (1972), 101-11. Véase también Karl Rahner, *Theologie der Zukunft*, ed. K. Füssel (1971). K. Füssel (1971); también su "Ewigkeit aus der Zeit" en *Schriften XIV* (1980), 42232; *Grundkurs des Glaubens* (Herder, 1976) 419-23; *Foundations of Christian Faith* (Londres, 1978), 436-41. Volver al texto.

[10] E. Przywara, *Demut, Geduld, Liebe* (Düsseldorf: Patmos, 1960). Volver al texto.

[11] R. Schaeffler, "Der utopische Gedanke und die christliche

Heilserwartung", en L. Höde, ed., *Das Heil und die Utopien* (Paderborn, 1977), 65 ss. R. Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blocks utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre* (Darmstadt, 1979), 230. Volver al texto.

12 Cf. *In Gottes Einsatz leben* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1971). Volver al texto.

13 J. de Guibert, "Sur l'emploi d'ΕΛΠΙΣ et de ses synonymes dans le NT" en *RSR4* (1913), 565-69. El autor opina que Jesús evitó deliberadamente la palabra *elpis*: "Quiso evitar toda confusión entre las cosas mejores que ofrecía y las que eran objeto de la esperanza judía albergada por sus contemporáneos" (569). Volver al texto.

14 A los judíos les dice: "Me buscaréis y no me encontraréis; donde yo estoy vosotros no podéis venir" (Jn 7,34). A los discípulos: "Llegan días en que desearéis ver uno de los días del Hijo del hombre, y no lo veréis" (Lc 17,22). Por eso Jesús les exhorta a caminar en Él, en la luz, pues "si alguno anda de noche, tropieza, porque la luz no está en él" (Jn 11,10). "Llega la noche, cuando nadie puede trabajar" (Jn 9,4). Pablo dice que los cristianos deben ser una luz en el universo oscuro ("en medio de una generación torcida y perversa", Flp 2,15). "Porque todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día; nosotros no somos de la noche ni de las tinieblas. No durmamos, pues, como los demás, sino velemos y seamos sobrios" (1 Ts 5,5). Volver al texto.

15 R. Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen?*, 247. Volver al texto.

16 Véase el capítulo "La hermenéutica de la misión cristiana" en *Teología de la esperanza* de J. Moltmann (272-303). "Así pues, el contenido experiencial de la escatología cristiana. . comprende las experiencias que se viven en el curso de la misión emprendida en la historia del mundo 'a todos los pueblos'. La conciencia cristiana de la historia. La conciencia cristiana de la historia... es una conciencia misionera en el conocimiento de un encargo divino, y es, por tanto, una conciencia de la contradicción inherente a este mundo irredento, y del signo de la cruz bajo el que se sitúan la misión cristiana y la esperanza cristiana": *ib.*, 195; cf. 284. Sobre la misión de Cristo, cf. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God* (Londres: SCM Press, 1981), 65-75. Cabe señalar en este contexto que, en lo que respecta a las *teologías de la liberación* latinoamericanas, el imperativo cristiano de la transformación política activa de las estructuras sociales prácticamente nunca se vincula con el tema de la esperanza. Se trata más bien de una respuesta al llamado a la solidaridad amorosa con los

pobres y oprimidos practicada y ordenada por Cristo. Esto es lo que encontramos en los textos recopilados por Claus Bassmann (*Befreiung durch Jesus? Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungs theologie* [Munich: Kösel, 1980]); así, por ejemplo, Juan C. Scannone (32); J. L. Segundo (la misma gracia eleva al hombre al plano sobrenatural y le da los medios, en el amor y en el contexto de la historia, de vislumbrar su destino último [33]); J. P. Miranda (que, en una línea juanina, pone en el centro el amor fraterno [48]); J. Comblin (el amor como nuevo elemento revolucionario del cristianismo, contrapuesto a la simple relación amo/esclavo [75]); Vidales (el amor a los pequeños como quintaesencia del evangelio [97]); S. Galilea (que insiste mucho en el amor de Cristo a los pobres en todos los sentidos, [98s]). Sólo L. Boff, influido por la teología europea de la esperanza, entiende la resurrección de Cristo como anticipación del reino; de ella brota la esperanza en la lucha contra la injusticia (143s). En general, sin embargo, estas teologías carecen de la reserva que señalamos en Moltmann respecto a la eficacia -sobre la base de la laicidad cristiana- del movimiento de liberación. Típico es el tono crudo del manifiesto de Míguez Bonino: "El Nuevo Testamento está muy lejos de rechazar la esperanza mundana; la adopta en el anuncio de Jesucristo. Así es acogido por Zacarías y María como el Libertador prometido (Lc 1,46-55; 68-79). Jesús mismo asume la campaña de liberación anunciada por Isaías (Lc 4,18-19; Mt 11,13-6). En la muerte y resurrección de Jesucristo ha comenzado un mundo nuevo, una era nueva, bajo la bandera de la liberación -del mundo, del pecado, de la muerte, de la ley-, que se cumplirá en la parusía del Señor" (158).

Es de esperar que nuestra exposición haga justicia a la preocupación central de D. Wiederkehr en su *Perspektiven der Eschatologie* (Benziger, 1974), 75 y ss.: "Futuro dentro de la Historia y Futuro Absoluto". De hecho, el objeto de la esperanza cristiana no es una mera "visio beatifica" del otro mundo (79), sino el retorno del mundo a Dios, un proyecto en el que el cristiano tiene que cooperar responsablemente con la gracia de Dios. La creencia en la resurrección de todo el ser humano "debe convertirse en el ejercicio de una esperanza activa" (88); en este sentido se puede hablar de una "integración crítica del futuro del mundo y del futuro absoluto" (94) en la perspectiva de la esperanza cristiana. Cf. también J. Alfaro, "Die innerweltlichen Hoffnungen und die christliche Hoffnung" en *Concilium 6* (1970), 626-31. Más detalles en C. Schütz, *Myst. Sal.* V, 621, n. 272. Volver al

texto.

c. La esperanza de Dios

[1] *Le Porche du mystere de la deuxième vertu* (1911), en *Oeuvres poétiques complètes* (París: Gallimard, 1957), 527-670.

No es fácil analizar esta obra, ya que el poeta entrelaza los diversos temas. Los retoma después de haberlos dejado de lado durante un tiempo y repite temas ya presentados, pero a un nivel superior y bajo una nueva luz. El poema tiene un flujo direccional claro, pero sólo puede entenderse como un todo después de haber integrado todos sus motivos entre sí. Una mera yuxtaposición de temas no revelará el significado total. Volver al texto.

[2] *Ibídem*, 534. Volver al texto.

[3] *Ibídem*, 537. Volver al texto.

[4] *Ibídem*, 539. Volver al texto.

[5] *Ibídem*, 535. Volver al texto.

[6] *Ibídem*, 544. Volver al texto.

[7] *Ibídem*, 554. Volver al texto.

[8] *Ibídem*, 553. Volver al texto.

[9] *Ibídem*, 629. Volver al texto.

[10] *Ibídem*, 632. Volver al texto.

[11] *Ibídem*, 638. Volver al texto.

[12] *Ibídem*, 640. Volver al texto.

[13] *Ibídem*, 558. Volver al texto.

[14] *Ibídem*, 566. Volver al texto.

[15] *Ibídem*, 576. Volver al texto.

[16] Cf. el paso del agua bendita de una generación a otra: *ibíd.*, 595. Volver al texto.

[17] *Ibídem*, 559. Volver al texto.

[18] *Ibídem*, 617-18. Volver al texto.

[19] *Ibídem*, 579-82. Volver al texto.

[20] *Ibídem*, 606 y ss. Volver al texto.

[21] *Ibídem*, 583. Volver al texto.

[22] *Ibídem*, 641. Volver al texto.

[23] *Ibídem*, 569. Volver al texto.

[24] *Ibídem*, 571. Volver al texto.

[25] *Ibídem*, 587. Volver al texto.

[26] *Ibídem*, 606. Volver al texto.

[27] *Ibídem*, 591-92. Volver al texto.

[28] *Ibídem*, 589. Volver al texto.
[29] *Ibídem*, 594. Volver al texto.
[30] *Ibídem*, 595. Volver al texto.
[31] *Ibídem*, 603. Volver al texto.
[32] *Ibídem*, 604. Volver al texto.
[33] *Ibídem*, 611. Volver al texto.
[34] *Ibídem*, 614-17. Volver al texto.
[35] *Ibídem*, 619. Volver al texto.
[36] *Ibídem*, 656 y ss. Volver al texto.
[37] *Ibídem*, 598-602. Volver al texto.
[38] *Ibídem*, 617. Volver al texto.
[39] *Ibídem*, 658. Volver al texto.
[40] *Ibídem*, 669-70. Volver al texto.

II. Aspectos del Acta Final

A. El acto final como tragedia

[1] W. Breuning, "Systematische Entfaltung der eschatologischen Aussagen" en *Myst. Sal.* V, 860. Volver al texto.

[2] Por ejemplo, Richard P. McBrien's *Catholicism* (Minneapolis: Winston Press, 1981). McBrien simplemente contradice la advertencia de Anselmo: "Podemos tener una noción del *pecado* tan radical como queramos siempre que nuestra comprensión y apreciación de *la gracia* sea aún más radical" (1183). Puesto que la libertad de la criatura es limitada, tanto exterior como interiormente, puesto que sólo cuenta la opción fundamental ("110 solo acto por sí mismo es suficiente para merecer el castigo eterno en el infierno"), el pecado grave es tan raro que, en la Iglesia antigua, ¡una sola oportunidad en la vida para arrepentirse se consideraba suficiente! (955-56). Volver al texto.

[3] Cf. la condena de la célebre "quinta proposición" de Jansen por Inocencio X: "Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse" (DS 2005). Cf. el Sínodo de Quiercy: "Nullus est, fuit vel erit homo, pro quo passus non fuerit" Christus (DS 624), añadiendo que si, de hecho, no todos alcanzan la salvación como resultado de los sufrimientos de Cristo, esto no se debe a ninguna insuficiencia en el precio pagado, sino que resulta de una deficiencia humana en la fe viva. Volver al texto.

[4] ". . . Innocens immolatus non guttam sanguinis modicam, quae tamen propter unionem ad Verbum pro redemptione totius generis humani suffecisset, sed copiose velut profluvium noscitur effudisse ita, ut 'a planta pedis usque ad verticem capitis nulla sanitas' (cf. Is 1,6) inveniretur in ipso" (DS 1025). Este depósito de gracia no puede disminuir ni faltar, porque "los méritos de Cristo son infinitos", y cuanto más se usan, más se multiplican (DS 1027). Volver al texto.

[5] C 550. Volver al texto.

[6] C 551. Volver al texto.

[7] Cf. C. H. Dodd, *Las parábolas del Reino*, 3ª ed. (Collins, 1965), 52 ss. Volver al texto.

[8] J. Blank, *Krisis: Untersuchungen zur Johanneischen Christologie und Eschatologie* (Friburgo: Lambertus, 1964), 130. Volver al texto.

[9] 2 Jo 299. Volver al texto.

[10] 3 Jo 210. Volver al texto.

[11] 3 Jo 208. Volver al texto.

[12] A 31-32. Volver al texto.

[13] M 58. Volver al texto.

[14] Hj 82. Volver al texto.

[15] "El que no cree a Dios le ha hecho mentiroso, porque no ha creído en el testimonio que Dios ha dado de su Hijo" (1 Jn 5,10). Volver al texto.

[16] La posición de Barth se encuentra en su *Dogmática de la Iglesia* III/3, sección 50: "Dios y la nada" (289 ss.), y sección 51.3: "Los embajadores de Dios y sus opositores" (477 ss.). Volver al texto.

[17] 293. Volver al texto.

[18] 319. Volver al texto.

[19] 523. Volver al texto.

[20] 523, 524, 525. Volver al texto.

[21] 366. Volver al texto.

[22] 527. Volver al texto.

[23] 361. Volver al texto.

[24] 349 y ss. Volver al texto.

[25] 352. Volver al texto.

[26] 350. Volver al texto.

[27] 361. Volver al texto.

[28] 351. Volver al texto.

[29] 352. Volver al texto.

[30] 330; cf. 351. Volver al texto.

[31] 315. Barth considera que el mal es sólo una forma de la nada, ya

que también existe "el mal físico oculto tras el lado sombrío del cosmos creado". Volver al texto.

[32] 310. Volver al texto.

[33] 354. Volver al texto.

[34] 357. Volver al texto.

[35] *Ibid*. Volver al texto.

[36] 304f. Volver al texto.

[37] Cf. 330 y ss. Volver al texto.

[38] 309. "La demonología bíblica no es en realidad más que un reflejo negativo de la cristología y soteriología bíblicas". 530. Volver al texto.

[39] 360. Volver al texto.

[40] 361-63. Volver al texto.

[41] 364. Volver al texto.

[42] *Ibid*. Volver al texto.

[43] 530. Volver al texto.

[44] 493. Volver al texto.

[45] 480. Volver al texto.

[46] *Ibid*. Volver al texto.

[47] 531. Volver al texto.

[48] 2 Jo 203. Volver al texto.

[49] Ep 254-55. Sobre la tentación de Jesús como combate con el diablo, véase 3 Jo 239-40. Volver al texto.

[50] "Cuanto más nos acercamos a Dios y más profundamente percibimos sus cosas, tanto más aprendemos también del demonio y examinamos sus obras" Ep 256-57; cf. Ka I, 178, 194. Volver al texto.

[51] Gl 51. Volver al texto.

[52] 3 Jo 16. Volver al texto.

[53] Ka I, 399. Volver al texto.

[54] Ka II, 106. Volver al texto.

[55] Ka II, 146. Volver al texto.

[56] Ap 398; 401-2. "Aquí luchan cuerpo a cuerpo el demonio y el Encarnado, donde la tierra es el punto de intersección del cielo y el infierno, donde chocan la tentación y el cumplimiento. Esta batalla es tan monstruosa que sólo Dios puede soportar contemplarla": Ap 441. Volver al texto.

[57] 3 Jo 157. Volver al texto.

[58] Ap 408. Volver al texto.

[59] Ap 405-6. Volver al texto.

[60] K 31. Volver al texto.

[61] Ep 69. Volver al texto.

[62] Ep 256. Volver al texto.

[63] C 500-501. Volver al texto.

[64] C 501. Volver al texto.

[65] K 94 (GT). Volver al texto.

[66] Los "santos" contra los que lucha Satanás pueden calificarse de "inmaculados" (Ap 14,5), "lo que no significa que sean infalibles. . . . Es como si estuvieran frente a un espejo que refleja su imagen, y al primer pecado real dejaran de ver su imagen. . . . Su situación no está exenta de peligros, pues tal cercanía a Dios ofrece muchos flancos de ataque al enemigo maligno. Su distancia de Dios es, por así decirlo, tan corta. . . que quizás ya no son suficientemente conscientes del peligro que les amenaza. Para ellos, la esencia de la tentación ha cambiado. Si su mirada no se dirigiera exclusivamente a Dios, bastaría muy poco para que todo se corrompiera en presunción, orgullo y arrogancia. Muchos han caído de este estado. Hay santos caídos. . . . Cayeron porque extrajeron una seguridad humana de la cercanía divina; de alguna manera supieron lo que no debían saber: que poseían más gracia, más garantías" Ap 450-51. Volver al texto.

[67] *Strahlungen* II (Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1965), 166. Volver al texto.

[68] *Ibídem*, 169. Volver al texto.

4. El dolor de Dios

[1] *L'Au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières* (París: Desclée, 1974), 181, 188s. Volver al texto.

[2] Eberhard Jüngel, "Das dunkle Wort vom 'Tode Gottes' " en *Ev. Komm. 2* (1969), 133 y ss., 198 y ss. Véase también su "Vom Tod des lebendigen Gottes" en *ZThK* 65, 93-116. Volver al texto.

[3] Sobre "el sentido y el sinsentido al hablar de la muerte de Dios", cf. E. Jüngel, *Gott ah Geheimnis der Welt* (Tubinga: Mohr, 1978), 55-137. Volver al texto.

[4] J. Scharbert, *Der Schmerz im Alten Testament* (Bonn, 1955), 215ss. Kitamori (véase más adelante) tomará Jeremías 31:20 como punto de partida de su teología del dolor de Dios. Volver al texto.

[5] Peter Kuhn, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, Studien zum Aken und Neuen Testament, ed. V. Hamp, J. Schmid, P. Neuenzeit, vol. 17 (Munich: Kosel-Verlag, 1908). V. Hamp, J. Schmid, P. Neuenzeit, vol. 17 (Munich: Kosel-Verlag, 1908), y especialmente el estudio de Kuhn: *Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen*

Überlieferung (Talmud und Midrasch) (Leiden: Brill, 1978). Volver al texto.

[6] P. Kuhn, *Gottes Trauer*, texto 35. Véase el texto 57 para el mismo sentimiento tras la destrucción del segundo Templo. Volver al texto.

[7] *Ibídem*, texto 61 (275). Volver al texto.

[8] *Ibídem*, 457-511, especialmente 475-89. Volver al texto.

[9] Cf. Tito 3:4. K. Barth, *Die Menschlichkeit Gottes*, Theolog. Studien 48 (Zurich, 1956). E. Barbotin, *Humanité de Dieu: Approche anthropologique du mystère chrétien*, Théologie 78 (Aubier, 1969). Volver al texto.

[10] La gama de problemas es expuesta por I. A. Dorner en su Über *die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes, mit besonderer Beziehung auf das gegenseitige Verhältnis zwischen Gottes übergeschichtlichem und geschichtlichem Leben*. (1857, reimpreso en *Gesammelte Schriften* [Berlín, 1887], 188-377). Posteriormente se desarrolló y alcanzó mayor influencia como parte del programa de "deshellenización" de Harnack. Sólo después de que la teología protestante explorara el tema, los teólogos católicos lo retomaron, oponiéndose a la "rigidez" griega del concepto *apatheia-ataraxia* de los Padres. Aquí sólo mencionamos a H. Mühlen, *Veränderlichkeit Gottes als Horizont enter künftigen Christologie: Auf dent Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie* (Münster, 1970); W. Maas, *Veränderlichkeit Gottes: Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre* (Paderborn: Schöningh, 1974). Volver al texto.

[11] "Ton apathē, ton di' hēmās pathēton": Ignacio, *Ad Polyc*. 3, 2; "thnēton. . athánaton": Melito, *Sobre la Pascua* (SC 123), 3. El tema gana más y más impulso a través del período patrístico, en parte debido al modalismo y patripasianismo, y más tarde como resultado de la fórmula "uno de la Trinidad ha sufrido." Volver al texto.

[12] "Hoti atrepton to theion", ed. Colson / Whitaker, Biblioteca Clásica Loeb III. Volver al texto.

[13] Tertuliano atribuye a Dios todas las emociones (incluso las opuestas) que pueden reconciliarse con su ser divinamente perfecto: *Adv. Marc*. II, 16. Para Novaciano, los sentimientos son enteramente posibles en Dios, ya que están en completa armonía con su razón: *De Trin*. 5. Lactancio, que también atribuye a Dios la "apatheia", ya que no está influido por nada externo, escribe su célebre tratado "De ira Dei" (contra los estoicos), en el que dice que Dios siente tanto el amor como la misericordia y la justa ira, ya que tampoco la vida divina

puede carecer de "movimiento". Sin embargo, también en este caso las emociones de Dios permanecen bajo el pleno control de su razón (cap. 21). "Los paganos piensan que es indigno de Dios. . . someterse *al pathē*, al dolor y a la muerte" (*Div. Inst.* IV, 22, 3; CSEL 19, 369). Volver al texto.

[14] Cirilo de Alejandría lo dice explícitamente en relación con la divinidad del Logos y del Padre mismo: sobre Heb 4,14 (PG 74, 973A). Volver al texto.

[15] Cf. J. Chéné, "Unus ex Trinitate passus est" en *Rech. Sc. Rel.* 53 (1965), 545-88. Todo el diálogo "Eranistes" de Teodoreto está destinado a contrarrestar la afirmación de Cirilo de que el Verbo de Dios probó la muerte en la carne (DS 263). Incluso Nestorio se negó a admitir la frase "Dios ha sufrido" (A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1 [Londres, 1965], 452). Volver al texto.

[16] "El mismo sufre y no sufre", dice Atanasio (*Epist. Epkt.* 6; PG 26, 1060C), en cuanto que es a la vez hombre capaz de sufrir y Dios incapaz de sufrir. Cirilo utiliza la misma fórmula (PG 75, 1341A; SC 97, 474). Jesús es capaz "de sufrir en su carne y de no sufrir en su divinidad" (*ibid.*, 1341C; 474-76). J. Galot, en su *Dieu souffre-t-il*? (Lethielleux, 1976), 28-30, muestra que, para Cirilo, la *communicatio idiomatum* no era una mera "atribución" externa del sufrimiento al Logos, sino una auténtica "adopción" del mismo. Volver al texto.

[17] *Strom.* VII, 2, 5; véase también 7, donde se dice que Cristo "tomó sobre sí la carne, que por naturaleza está sujeta a las pasiones, y la educó a la condición de sin pasión". Volver al texto.

[18] En Pitra, *Anal. Sacra* IV (París, 1883), sirio 103-20, latín 363-76, alemán en V. Ryssel, *Gregor Thaumaturgus* (Leipzig, 1880) 71-99. Véase también H. Crouzel, "La Passion de l'impassible" en *L'Homme devant Dim*, Théologie 56, Melanges Henri de Lubac I (Aubier, 1963), 269-79. Volver al texto.

[19] *De Trinitate* X, 24. Volver al texto.

[20] J. K. Mozley, *The Impassibility of God: A Survey of Christian Thought* (Cambridge: University Press, 1926), 96, con referencia a la interpretación de Dorner. Volver al texto.

[21] *Tercer Discurso contra los arrianos*, caps. 32-34. Volver al texto.

[22] *C. Eunomium* VI (PG 45, 721B-725B; Jaeger II, 144-47). Volver al texto.

[23] *Ambigua* (PG 91, 1044A); *Quaest. ad Thai.* 55 (PG 90, 541A). Volver al texto.

[24] *Cent. Car.* 3, 8 (PG 90, 1020AB); *Ep.* 2 (PG 91, 397). Sobre toda

esta cuestión, véase mi *Kosmische Liturgie*, 2ª ed. (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961), 191-203. Volver al texto.

[25] *Ekdosis* II, 22 (PG 94, 941A). Volver al texto.

[26] *Ibídem*, I, 1 (PG 94, 792A). Volver al texto.

[27] *Ibídem*, Ill, 18 (PG 94, 1074 AC). Volver al texto.

[28] *De Civ. Dei* VIII, 17 (PL 41, 242). Otras referencias en Mozley, *Impassibility*, 104-9. Volver al texto.

[29] *De Civ. Dei* XIV, 9, 3-4 (PL 41, 414-15). "Vicinior est immortalitati sanitas doloris quam stupor non sentientis". *En. in Ps*. 55, 6 (PL 36, 651). Volver al texto.

[30] *Ibídem*, 415. Volver al texto.

[31] *En Ez. hom*. 6, 6 (Baehrens VIII, 384s.). Cf. *Comm. en Rom*. VII, 9 (PG 14, 1129A), *Set. en Ez*. (PG 13, 812A). Volver al texto.

[32] II, cap. 4, 4 (Koetschau V, 131-32). Volver al texto.

[33] Cf. el tratamiento de este tema por H. Mühlen, *W. Maas* y -de forma aún más cruda- J. Moltmann, por ejemplo, en su *The Trinity and the Kingdom of God* (Londres: SCM Press, 1981), 21s. Volver al texto.

[34] Tomás de Aquino, I, d 30, q i, a i; *De Pot*. 7, 8-11; la, 13, 7. Volver al texto.

[35] "Misericors simul et impassibilis quomodo es? . . Cum tu respicis nos miseros, nos sentimus misericordis effectum, tu non sentis affectum,. . . quia nulla miseriae compassione afficieris": Anselmo, *Proslogion* 8 (Schmitt I, 105). "Deus non potest quae posse potentiae passivae sunt": Tomás, C. *Gent*. It, 25. Volver al texto.

[36] Cf. Michel Gervais, "Incarnation et immuabilite divine" *en Rev. Sc. Rel.*, 1976, 215-43, esp. 240-41, con ref. a Tomás, *De Pot*. 7, 11 ad 3. Volver al texto.

c. La Edad Moderna

[1] *Adv. Marc*. II, 16: "deum mortuum", II, 27: "deum crucifixum" (CSEL 47, 356, 374). Volver al texto.

[2] Para detalles de este himno, también citado por Hegel, cf. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* (Tubinga: Mohr, 1978), 84-85, también notas a pie de página. Volver al texto.

[3] Cf. la crítica de P. Althaus a los kenoticistas, concediendo al mismo tiempo que tenían razón al cuestionar la inmutabilidad de Dios y al introducir "realmente" a Dios "en el sufrimiento": *RGG*, 3ª ed., Ill, 1244-46. Volver al texto.

[4] J. K. Mozley, *The Impassibility of God: A Survey of Christian Thought*

(Cambridge: University Press, 1926), analiza brevemente toda una serie de teólogos ingleses del "dolor de Dios": H. Bushnell (1866), Principal Simon (1889), Vincent Tymms (1907), A.M. Fairbairn (1893), G.B. Stevens (1905), Campbell Morgan (1909), S. A. McDowell (1912), Douglas White (1913), Canon Storr (1919), C.E. Rolt (1913), Canon Streeter, William Temple (*Mens Creatrix*, 1919, *Chrisms Veritas*, 1924), E. L. Strong (2d ed., 1920), Maldwyn Hughes (1924). La lista continúa en el apéndice de la obra de Bertrand R. Brasnett *The Suffering of the Impassible God* (Londres: SPCK, 1928), donde también hay un análisis de las obras del Dr. Relton y del obispo McConnell, *Is God Limited*? y de James Hinton, *The Mystery of Pain*. La presentación y discusión más importante sigue siendo *From Gore to Temple, The Development of Anglican Theology between Lux Mundi and the Second World War 1889-1939*, de A. M. Ramsey (Hale Foundation, 1960). ("Lux Mundi" era una "colección de estudios sobre la religión de la Encarnación", Oxford 1889, publicada por jóvenes profesores seguidores de los tractarianos). Ramsey presenta críticamente los intentos, a menudo extremadamente sutiles, de conciliar la impasibilidad y la pasibilidad de Dios (Frank Weston, 1907, P. T. Forsyth, 1909, J. M. Creed, O. G. Quick, etc.). Volver al texto.

[5] *Werke* I (1832), 157. Volver al texto.

[6] *Werke* II (1832). Que la idea de que "Dios ha muerto" es una consecuencia de la Ilustración lo demuestra claramente la filosofía de Jacobi y también la *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei* de Jean Paul *(Werke* [Hanser, 1959], II, 266-71). Volver al texto.

[7] *Ibídem*, 590. Volver al texto.

[8] Véase especialmente Albert Chapelle, S. J., *Hegel et la religion*, 4 vols. (París: Éditions Universitaires, 1963-1967), Emilio Brito, *La Cristologia di Hegel* (Lovaina, 1976). La parte sistemática de este último se encuentra en francés en: *Hegel et la tâche actuelle de la Christologie* (Lethielleux: Culture et Vérité, 1979). Volver al texto.

[9] Cf. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 128, n. 192. Volver al texto.

[10] Según Feuerbach, Hegel intenta lo imposible al unir ateísmo y cristianismo. Sin embargo, esta contradicción "se le oculta y oscurece porque ha convertido la negación de Dios, el ateísmo, en un desarrollo objetivo en Dios: Dios es un *proceso*, y el ateísmo es un factor de este proceso": *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), sec. 21 (*Werke* [1846], II, 277). Volver al texto.

[11] Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 111. Volver al texto.

[12] Durante su estancia en Jena, Hegel emprendió una reelaboración definitiva de las ideas teológicas de sus primeros años, refundiéndolas en principios filosóficos. Así puede decir: "Dios se sacrifica, se entrega a la aniquilación. Dios mismo está muerto: la última desesperación del total abandono de Dios": F. Nicolin, *Unbekannte Aphorismen Hegels aus der Jenaer Periode*, Hegel-Studien 4 (1967), 16.-En la *Fenomenología* leemos, a propósito de la autoentrega de Dios en Cristo: "Esto se *representa* como *un* acto *de libre albedrío*; pero la *necesidad* de su auto-vaciamiento radica en la comprensión de que lo que existe-en-sí [*das Ansichseiende]*. . no tiene un ser genuino y duradero"; así pues, "se vacía de sí mismo, procede a la muerte y reconcilia así al Ser Absoluto consigo mismo": *Werke* II, 583. Volver al texto.

[13] Frase final de la *Fenomenología, ibídem*, 612. Volver al texto.

[14] "No es este hombre el que muere, sino lo divino; así es precisamente como lo divino se hace hombre": *Jenaer Realphilosophie*, ed. J. Hoffmeister (1931), 268, n. 3. J. Hoffmeister (1931), 268, n. 3. Esta formulación anticipa a los kenoticistas modernos. Volver al texto.

[15] Para Hegel, el único significado decisivo en la existencia de Jesús está en su muerte, la Cruz. En esto le siguen teólogos como Moltmann. Volver al texto.

[16] *Werke* XII (1832), 253. Volver al texto.

[17] Sobre la teología de la "muerte de Dios": E. Biser, "*Gott ist tot": Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins* (1962). M. Heidegger, "Nietzsches Wort 'Gott ist tot' " en *Holzwege*, 4ª ed. (1963), 193 ss. S. Daecke, *Der Mythos vom Tode Gottes: Ein kritischer Überblick*, Furche-Studenbuch 87 (Hamburgo, 1969). H. M. Barth, "Tod-Gottes-Christologie: Der christologische Ansatz der nordamerikanischen Tod-Gottes-Theologie" en *Kerygma und Dogma* 17 (1971), 258-72. W. Hartmann, *Was kommtnach dem "Tod Gottes"? Dialektische Unterhaltung miteinem Trend theologischen Denkens* (Stuttgart, 1969). Volver al texto.

[18] Sobre el debate Moltmann: Peter Fumiaki Momose, *Kreuzestheologie: Auseinandersetzung mit J. Moltmann* (Herder, 1978). M. Welker, ed., *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch 'Der gekreuzigte Gott'* (Munich: Kaiser, 1979). Volver al texto.

[19] J. Moltmann, *La Trinidad y el Reino de Dios* (Londres: SCM Press, 1981), 38-39. El propio Moltmann profesa este "panenteísmo cristiano" en la p. 106. Volver al texto.

[20] *Ibídem*, 46. Volver al texto.

[21] *Ibídem*, 53-54 Volver al texto.

[22] *Ibídem*, 58-59. Volver al texto.

[23] J. Moltmann, *Zukunft der Schöpfung* (Múnich: Kaiser, 1977) 63-64; "Einführung in die Theologie der Hoffnung" en *Das Experiment Hoffnung* (Múnich: Kaiser, 1974), 79. Cf. Moltmann, *Trinidad*, 98, 106s. Volver al texto.

[24] Moltmann, *Trinidad*, 60. Volver al texto.

[25] "El envío del Hijo encuentra, pues, su fundamento en un movimiento que tiene lugar en la misma vida divina: no es un mero movimiento hacia fuera". *Ibid.*, 75. Volver al texto.

[26] *Ibídem*, 166. Volver al texto.

[27] *Ibídem*, 107. Volver al texto.

[28] *Ibídem*, 109. Volver al texto.

[29] *Ibídem*, 54, 113. Volver al texto.

[30] J. Moltmann, *El Dios crucificado* (Londres: SCM Press. 1974), 151. Volver al texto.

[31] *Ibídem*, 27. Volver al texto.

[32] *Ibídem*, 246. Volver al texto.

[33] G. Koch, *Die Zukunft des Men Gottes* (Hamburgo: Agentur des Rauen Hauses, 1968), 294. Volver al texto.

[34] *Ibídem*, 304. Volver al texto.

[35] *Ibídem*, 177-204. Volver al texto.

[36] *Ibídem, 226*. Aunque Koch es consciente de la ambivalencia del concepto de Dios de Hegel, dice: "no obstante, no se puede negar que, en sí misma, la idea constituye una regla para todo proceso del mundo y no tiene por qué capitular ante la elusividad de la realidad": 234. Volver al texto.

[37] *Ibídem*, 139-60. Volver al texto.

[38] *Ibídem*, 258. Volver al texto.

[39] *Ibídem*, 270. Volver al texto.

[40] *Ibídem*, 273. Volver al texto.

[41] *Ibídem*, 290. Volver al texto.

[42] *Ibídem*, 293. Volver al texto.

[43] *Ibídem*, 294-300. Volver al texto.

[44] *Ibídem*, 32. Volver al texto.

La teología del dolor de Dios de Kazoh Kitamori

[1] K. Kitamori, *Theologie des Schmerzes Gottes*, (1ª ed. japonesa, 1946. 1946; ed. alemana, Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1972) 17: "La voluntad de Dios de amar el objeto de su ira: éste es el dolor de Dios". Lutero: "Da streyded Got mit Got" ["Dios lucha con Dios"].

Volver al texto.

[2] *Ibídem*, 131 y ss. Volver al texto.

[3] *Ibídem*, 25 y ss. Volver al texto.

[4] *Ibídem*, 130. Volver al texto.

[5] *Ibídem*, 103. Volver al texto.

[6] "La expresión extrema del dolor humano en este mundo es cuando los padres tienen que dejar que su amado hijo sufra el dolor y la muerte": *ibíd.*, 45. Volver al texto.

[7] *Ibídem*, 44: "El concepto del dolor de Dios contiene -como su clemento necesario y constitutivo- la existencia histórica de Jesús, *aunque esta última parece contradecir este concepto*": 31. Por lo tanto, "la entrada de Dios en nuestro mundo ya anuncia su muerte": 40. El Hijo, al ser "dejado ir", ya está condenado a muerte": 46. Sobre la sobredimensión de la doctrina de la Trinidad inmanente, en la que "algo crucial se perdió", cf. 128-30. Volver al texto.

[8] *Ibídem*, 44. Encuentra problemática la noción clásica de "esencia", pero también los conceptos *generatio* y *processio*: 45. Volver al texto.

[9] *Ibídem*, 90. Volver al texto.

[10] *Ibídem*, 80. Volver al texto.

[11] *Ibídem*, 60. Volver al texto.

[12] *Ibídem*, 60. Volver al texto.

[13] Véanse las esclarecedoras observaciones de Bettina Oguro-Opitz, "Analyse und Auseinandersetzung mit der Theologie des Schmerzes Gottes von Kazoh Kitamori", en *Europ. Hochschulschriften*, serie 23, vol. 133 (Fráncfort / Berna / Cirencester, Reino Unido: Peter Lang, 1980), 11 y ss. Sobre el papel del budismo Amida: 70f. Volver al texto.

[14] Kitamori, *Theologie*, 47 y ss. Volver al texto.

[15] *Ibídem*, 57. Volver al texto.

[16] *Ibídem*, 132 y ss., Oguro-Opitz, "Analyse", 42 y ss. Kitamori ofrece un análisis más detallado *de la tsurasa*. Parece que no es consciente de lo cerca que están los problemas del drama japonés de los de Corneille, por ejemplo. Véase el estudio de Reinhold Schneider: *Corneille's Ethos in der Ara LudwigsXIV*. (Leipzig: Insel, 1940). Volver al texto.

[17] Kitamori, *Theologie*, 138. Presta gran atención al ejemplo de Abraham: 47s. Volver al texto.

[18] *Ibídem*, 43. Volver al texto.

[19] *Ibídem*, 42. Volver al texto.

[20] Posiblemente la mejor manera de entender la fórmula "dolor contra dolorem" (es decir, el dolor más profundo del amor del corazón

de Dios, que lo lleva y lo soporta todo, en comparación con el dolor del mundo) sea verla en el contexto del intento de superación del budismo. Kitamori ignora que la intuición fundamental se encuentra en Gregorio Taumaturgo, para quien Dios no es sólo la muerte de la Muerte, sino también el sufrimiento del Sufrimiento (cf. J. K. Mozley, *The Impassibility of God: A Survey of Christian Thought* [Cambridge: University Press, 1926], 64-68).

Sobre estos planteamientos y otros análogos, véase el resumen de H. G. Link: "Gegenwärtige Probleme einer Kreuzestheologie. Ein Bericht" en *Ev. Theol.* 33 (1973), 337-45. Volver al texto.

δ. Esbozos de la teología de la creación y de la alianza

[1] Londres: SPCK, 1928. Volver al texto.

[2] *Ibid.*, ii. Sobre el intento de superar la cristología patrística (Cristo es impasible como Dios, pero pasible como hombre), cf. 34: "Abandonamos francamente esa difícil concepción de la Iglesia primitiva". El concepto fundamental de su teología de la creación emerge cuando describe el sufrimiento de Cristo, no como su carga con el pecado del mundo, sino principalmente como la manifestación, en el tiempo, del sufrimiento "eterno" de Dios: 3sf. Al mismo tiempo, Brasnett se preocupa de no poner la "eternidad" de Dios en contradicción con el tiempo: 80-89. Volver al texto.

[3] *Ibídem*, 6. Volver al texto.

[4] *Ibídem*, 115-40. Volver al texto.

[5] *Ibídem*, 24-66. Volver al texto.

[6] *Ibid.*, 73, cf. 71: "Mientras aún estaba lejos, la negra sombra de su venida (del pecado) era dolor para un Dios omnisciente". Volver al texto.

[7] *Ibídem*, 71. Volver al texto.

[8] *Ibídem*, 16, 167s. Volver al texto.

[9] "Estamos dispuestos a creer que si el sufrimiento forma parte de la vida de Dios, una dicha sin dolor difícilmente puede ser el paraíso de los seguidores de Dios": 69. Volver al texto.

[10] Orígenes, *Lev. Hom.* 7, 1-2 (Baehrens VI, 370-80). Volver al texto.

[11] Brasnett, *Sufrimiento*, 70: "Es bueno todo dolor que esté de acuerdo con la mente de Dios, y que se soporta para ayudar al cumplimiento de su voluntad": 18. Volver al texto.

[12] *Ibídem*, 71. Volver al texto.

[13] *Ibídem*, 71. Volver al texto.

[14] *Ibídem*, 9. Volver al texto.

Karl Barth: El sufrimiento trinitario de Dios en Cristo

[1] *Dogmática de la Iglesia* (Edimburgo, 1936), sec. 41, III/1, 42-329 (en adelante abreviada CD). Sobre lo que sigue, véase Burghard Krause, *Leiden Gottes-Leiden des Menschen: Eine Untersuchung zur Kirchlichen Dogmatik Karl Earths*, Calwer Theolog. Monographien 6 (Stuttgart: Calwer, 1980). Volver al texto.

[2] CD I/1, p. 444. Volver al texto.

[3] CD II/2, sees. 32-35, pp. 3-506. Como Dios de la Alianza y Socio de la Alianza, Dios en Cristo soporta el conflicto *en sí mismo*; cf. CD II/1, 412-22. Volver al texto.

[4] CD 11/2, 99. Volver al texto.

[5] CD IV/1, 164 y ss., cf. 187. Volver al texto.

[6] CD IV/1, sec. 59, 1. (157 ss.) Volver al texto.

[7] CD IV/1, 180. Volver al texto.

[8] CD IV/1, 186s. Volver al texto.

[9] CD IV/1, 254. Volver al texto.

[10] Véase CD II/2, 125. Cf. HI/3, 363 y ss. Volver al texto.

[11] Para una crítica de la cristología de Barth, cf. Hans Urs von Balthasar, *The Theology of Karl Barth* (San Francisco: Ignatius Press, Communio Books, 1992) 242 y passim. E. Gloege lo considera "indiferente a la historia": "Die Versöhnungslehre Karl Barths" en *Heilsgeschehen und Welt*, Theol. Traktate I (Gottingen, 1965), 162; en una línea similar: E. Bueß, "Zur Prädestinationslehre Karl Barths" en *Theol. Studien* 43 (Zúrich, 1955), 47. Por lo demás, después de todo, la historia de la revelación, con el sufrimiento de Cristo en su cúspide, se importa en última instancia en la esencia de Dios: O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* II (Neukirchen, 1962), 184. Volver al texto.

[12] Cf. Krause, *Leiden Gottes*, 101 y ss., 143. Volver al texto.

[13] CD II/1, 322. Volver al texto.

[14] E. Brunner, *Dogmatik* (Zúrich, 1946), 375-79. Volver al texto.

[15] CD II/2, 306 y ss. Volver al texto.

[16] CD IV/2, 751 y ss. Volver al texto.

[17] Cf. CD IV/3, 461 y ss. Volver al texto.

[18] CD IV/2, 357. En este punto E. Jüngel apoya a Barth: "El pecado es agresión contra Dios. Por eso condujo a la muerte y fue el 'aguijón'

de la muerte. Al *soportar* este aguijón, al *soportar* esta negación dirigida contra él, Dios ha privado a la muerte de su poder. Dios no es alguien que esté por encima del sufrimiento, sino alguien que puede sufrir *infinitamente* y que, de hecho, sufre infinitamente por su amor. De este modo vence a la muerte" (*Tod* [Stuttgart: Kreuzverlag, 1971], 142-43). Volver al texto.

[19] Cf. Krause, *Leiden Gottes*, 182-85. Volver al texto.

[20] Textos en *ibídem*, 174 y ss. Volver al texto.

Jean Galot: La cuestión del dolor de Dios

[1] París: Lethielleux, 1976. Volver al texto.

[2] *Ibídem*, 195. Volver al texto.

[3] "Quelques réflexions sur le savoir théologique" en *Rev. Thom.* 77 (1969), 5-27, aquí citado de la reimpresión en *Approches sans entraves*, ed. e. R. Korn (Fayard, 1973), 292-326. Volver al texto.

[4] Galot, Dieti, 119-22, 164s. Volver al texto.

[5] *Ibídem*, 38-118. Volver al texto.

[6] *Ibídem*, 184. Volver al texto.

[7] *Ibídem*, 95. Volver al texto.

[8] *Ibídem*, 189. Volver al texto.

[9] *Ibídem*, 190. Volver al texto.

[10] *Ibídem*, 155 y ss., en oposición a Heribert Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes ah Horizont einer künftigen Christologie: Auf dent Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie* (Münster, 1970), y J. Kamp, *Souffrance de Dieu, vie du monde* (Tournai, 1971). Volver al texto.

[11] Galot, *Dieu*, 166ss. "La possession inaltérable de ce bonheur (éternel, trinitaire) n'a pas empêché les personnes divines de s'exposer la souffrance": 167. Volver al texto.

[12] *Ibídem*, 169: "Le mystère est irréductible". Volver al texto.

[13] *Ibídem*, 147 y ss. Volver al texto.

[14] *Ibídem*, 150-53, 173. Volver al texto.

[15] *Ibídem*, 172s. Volver al texto.

[16] *Ibídem*, 181. Volver al texto.

[17] "La seule certitude est celle de la finalité rédemptrice de la souffrance": *ibíd.*, 201. Volver al texto.

[18] Rechaza así por completo la tesis de Kitamori: *ibíd.*, 175 n. Volver al texto.

[19] *Ibídem*, 174. Volver al texto.

[20] *Ibídem*, 175-76. Volver al texto.

[21] Galot toma esta distinción del *Cursus* de los Salmanticenses (vol. 7, [París, 1877], 210). Esta distinción, contraria a la tradición, no va más allá de las categorías jurídicas (Galot, *Dieu*, 143-47), pero permite imaginar a Dios "interiormente ofendido". Volver al texto.

[22] Maritain, "Reflexiones", 307. Volver al texto.

[23] *Ibídem*, 311. Volver al texto.

[24] *Ibídem*, 312. Volver al texto.

[25] *Ibídem*, 316. Volver al texto.

[26] *La Souffrance de Dim* (París: Le Centurion, 1975). Volver al texto.

[27] *Ibídem*, 60-61. Varillon cita a numerosos autores: Maritain, Bergson, Péguy, y sobre todo Lachièze-Rey (68s.) y Nédoncelle (51s.). Laberthonnière, sin embargo, debería haber sido incluido. Volver al texto.

[28] "Teilhard et le mystère de Dieu" en *Cahier 7 de la Fondation et Association Teilhard de Chardin* (París: Seuil, 1971), 77-102. Volver al texto.

[29] "Un chrétien doit pouvoir s'interroger sur la souffrance de Dieu sans transposer Hegel" (*ibid.*). Volver al texto.

[30] *Jesu ureigner Tod* (Herder, 1975), 146s. Volver al texto.

[31] Inicialmente en: *Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1981), y posteriormente en: *Kreuz und Trinität. Zur Theoiogie der Sühne* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1982). Volver al texto.

[32] *Meister Eckhart und seine Jünger: Ungedruckte Texte zur Geschichte der christlichen Mystik*, Ed. F. Jostes, 2a ed. (Berlín / Nueva York, 1972), núm. 82: sin duda se refiere a "la tarea de *experimentar a* Dios que es tan cara a toda contemplación-mística de las escuelas de San Bernardo o de los Victorinos": A. M. Haas, "Christliche Aspekte des 'Gnothi Seauton': Selbsterkenntnis und mystik" en *Zft. f. dt. Altertum u. dt. Lit.* CX, vol. 2 (1981), 89-93. Esto pone de manifiesto las conexiones no sólo entre *Meister Eckhart y Fichte* (E. von Bracken [Würzburg, 1943]), sino también entre Fichte y la teología de Dios está muerto y el budismo zen (G. F. Borne, *Christlicher Atheismus und radikales Christentum: Studien zur Theoiogie von Thomas Altizer im Zusammenhang von Ketzcreien der Kirchengeschichte, der Dichtung von William Blake und der Philosophic von G. F. W. Hegel* [Munich, 1979]). *Atheismus und Christentum* de E. Bloch es de un matiz totalmente diferente: combina un mesianismo judío ateo con elementos de gnosticismo. Volver al texto.

[33] E. Jüngel, *Tod* (Stuttgart: Kreuzverlag, 1971), caps. 5 y 6. Volver al texto.

[34] Ferdinand Ulrich en carta personal al autor. Volver al texto.

B. El Acto Final: Un drama trinitario

1. El descenso del Hijo

[1] "El Padre crea el mundo con vistas al Hijo, no volviéndose (por una vez) hacia el exterior. Al contrario, es con vistas al Hijo, a la vida interior de la Divinidad, como Dios crea el mundo": Cardenal Hermann Volk, *Vollendung des Lebens-Hoffnung auf Herrlichkeit* (Maguncia: Grünewald, 1979), 21. Volver al texto.

[2] Véase la sección sobre el tiempo de Cristo, pp. 125-28. Volver al texto.

[3] 3 Jo 307. Volver al texto.

[4] A51-52. Volver al texto.

[5] KW 45. Volver al texto.

[6] W 153; cf. Ka II, 174-75. Volver al texto.

[7] A 74-75. Volver al texto.

[8] "La encarnación y nacimiento del Hijo es en sí misma un acto de obediencia divina. . . . Su obediencia divina se humilla deliberadamente, por así decirlo, convirtiéndose en una obediencia puramente humana". Como los padres del niño de doce años no comprenden sus palabras, "también ellos son arrastrados a una obediencia más exigente, como lo es Jesús mismo, permitiendo así con humildad que su obediencia divina se convierta en una obediencia humana": Gh 36-38. Volver al texto.

[9] Gh 67. Volver al texto.

[10] G 91. Volver al texto.

[11] Ka II, 22. Volver al texto.

[12] Bi 83. Volver al texto.

[13] Sal 49. Volver al texto.

[14] G 92. Esta "superadecuación" es simultáneamente el resultado de un esfuerzo de obediencia: "Como hombre, el Hijo debe llegar a la plenitud del Verbo que él mismo es": M 49. Volver al texto.

[15] 4 Jo 103-4. Volver al texto.

[16] 3 Jo 321. Volver al texto.

[17] C 308. Volver al texto.

[18] Ka 1, 174. Volver al texto.

[19] G 33-42. Volver al texto.

[20] B 225-26. Volver al texto.

[21] A 59. Volver al texto.

[22] Véase la sección anterior titulada "El tiempo es de la eternidad y para la eternidad", pp. 100-102. Volver al texto.

[23] "El contemplativo no puede aspirar a lo imposible; no puede contemplar intuitivamente ni definir conceptualmente ese punto misterioso en el que el Verbo se hace carne y la carne se hace portadora del Verbo": Bi 105. Volver al texto.

b. Muerte/Vida; Dolor/Alegría

[1] G 54; Gh 36-38; 1 Jo 310: "El Hijo lleva consigo a esta vida terrena su obediencia al Padre de manera tan completa que vive en la tierra únicamente de la perfecta unidad de voluntad entre Padre e Hijo. Su obediencia es la obediencia de un Dios. Y, sin embargo, como tal, es también el modelo de lo que *podría* ser la obediencia perfecta de un hombre a Dios." Cf. 2 Jo 122-23. Volver al texto.

[2] 1 Jo 42. Volver al texto.

[3] 1 Jo 42-43. Volver al texto.

[4] 1 Jo 43-44. Volver al texto.

[5] 1 Jo 44. Volver al texto.

[6] C 64-65; cf. también Ka I, 276-80. Volver al texto.

[7] 1 Jo 144. Volver al texto.

[8] Ka I, 68; Ka II, 98 ("Todo el propósito era quitar el pecado")-99. "Es a causa de nuestros pecados que el Padre nos ha dado la vida eterna adaptando la vida del Hijo a nuestra vida terrena": Ka II, 217. Cf. C 308. Volver al texto.

[9] T 102. Volver al texto.

[10] T 100. Volver al texto.

[11] 2 Jo 277-78. Volver al texto.

[12] Fel 10, 90-92. "Toda alegría cristiana (está) abrazada en esta alegría divina y modelada por ella, sin límites": 91. Cf. 110, 157: "Lo que ahora se despierta en el corazón de los creyentes es toda la alegría trinitaria, . . pues aquí y ahora, en la tierra, participa de la eternidad del cielo". "Por eso Pablo puede *sufrir también con* alegría": K 47. Volver al texto.

[13] 1 Jo 22. Volver al texto.

[14] 3 Jo 212*s*. Volver al texto.

[15] Ka I, 381; cf. C 530. Volver al texto.

[16] W 286-98. Volver al texto.

[17] C 145. Volver al texto.

[18] 2 Jo 415. Volver al texto.

[19] Pa 102-3. Volver al texto.

[20] Pa 107. Volver al texto.

[21] C 346-47. Volver al texto.

[22] 3 Jo 179. Volver al texto.

[23] 3 Jo 179-80. Volver al texto.

[24] 3 Jo 181. Volver al texto.

[25] 3 Jo 229. Volver al texto.

[26] Ka I, 334-35. Cf. el capítulo "Die Objektivität der Freude", en M 84-87. Volver al texto.

[27] M 82. Volver al texto.

[28] 2 Jo 420 (cf. 416-20). Volver al texto.

[29] OM 571. Volver al texto.

[30] OM 93. Volver al texto.

[31] OM 562. Volver al texto.

[32] OM 23-24. Volver al texto.

[33] H 69. Volver al texto.

c. La separación como modo de unión

[1] La oración de Manasés V, 13, en Kautzsch, *Apokryphen* I (1900), 171.

Tenemos la misma expresión para Seol / Gehenna en Sal 63:9; Tob 4:19; 13:2; Sir 51:6. Sobre el significado del pasaje de Efesios, cf. Büchsel, *ThWNT: xaTanegog* La Biblia de Jerusalén lo traduce como "Dans les régions inférieures de la terre", señalando que esta región subterránea es el reino de los muertos. Osty da la misma interpretación. Baumont habla de los "lugares profundos de la tierra".

La "traducción unitaria" alemana simplemente omite la crucial ὑπεράνω, así como la κατώτερα. Volver al texto.

[2] 2 Jo 328. Volver al texto.

[3] SL 51 (GT). Cf. Is. 76. Sobre el pasaje "El que camina en tinieblas y no tiene luz que lo ilumine, . . que se apoye en su Dios" (Is 50,10 JB), tenemos el comentario: "No se refiere a los que están lejos, sino a los que, por amor de Dios,. . . han sido puestos en el camino del sufrimiento. Es el Hijo mismo quien entra en la noche de la Cruz en favor de los hombres. Este es el misterio en el que la luz del Hijo está depositada en el Padre". Volver al texto.

[4] 3 Jo 102. Volver al texto.

[5] 3 Jo 128 (GT). Volver al texto.

[6] 3 Jo 312. "Mientras el Hijo cuelga en la Cruz sufriendo, su gozo -el gozo de glorificar al Padre a través de su sufrimiento- está 'guardado'": Ka I, 382. Volver al texto.

[7] 2 Jo 270. Volver al texto.

[8] Hj 130. Volver al texto.

[9] MH 88. Volver al texto.

[10] Is 91-92. Volver al texto.

[11] B 151. Volver al texto.

[12] 3 Jo 284. La promesa de Jesús (Jn 16,25) de hablar abiertamente del Padre a los discípulos se cumple realmente "en la Cruz, en el momento en que está más separado del Padre": 3 Jo 283. Volver al texto.

[13] "Un simple hombre no podría cargar con la responsabilidad de la culpa del mundo ante el Padre, aunque entregara su vida en el intento: ¿Qué sería esta vida humana en relación con el extravío de todos, con el abandono de todos? Sólo por eso, el Hijo debe ser Dios en la Cruz": A 80. Volver al texto.

[14] 2 Jo 390: "El Señor murió no sólo por las personas buenas, que se abren a él de inmediato, sino también por los malvados, que se resisten a él. . . . Porque ni siquiera el impío queda fuera de la esfera de su poder, y la dispersión del Señor abarca y alcanza incluso la dispersión de los pecadores." Volver al texto.

[15] 2 Jo 276: "Ofreció el sacrificio total por cada individuo". Tampoco hay aquí limitación temporal: "Dispone de él tan libremente que puede entregarlo extravagantemente a cada individuo de nuevo, aunque lo ofrecerá en sacrificio como un todo de una vez para siempre en la Cruz": 2 Jo 279. Por eso "tiene también el poder de exigir de nuevo su vida a cada individuo y a todos": 2 Jo 280 (sobre Jn 10,18). Volver al

texto.

[16] Ka I, 333. Volver al texto.

[17] 4 Jo 35, 72; K 101; Mt 135, 153; Gl 55-56; Ka I, 331; Be 32. Volver al texto.

[18] Ka I, 165. Volver al texto.

[19] B 122. Volver al texto.

[20] 2 Jo 389; Is 96; Ka II, 226-27. Volver al texto.

[21] A 38. Volver al texto.

[22] 3 Jo 331. Volver al texto.

[23] 3 Jo 330. Volver al texto.

[24] 3 Jo 261. Volver al texto.

[25] 3 Jo 346; KW 15s; B 87; Be 50-62. Volver al texto.

[26] 2 Jo 430-31; cf. Is 243. Volver al texto.

[27] Ep 107. Volver al texto.

[28] 3 Jo 355. Volver al texto.

[29] 3 Jo 329. Volver al texto.

[30] Mt 154. Volver al texto.

[31] Mt 184. Volver al texto.

[32] 3 Jo 358. Volver al texto.

[33] M 33-34. Volver al texto.

[34] G 63. Volver al texto.

[35] Fel 74. Volver al texto.

[36] 2 Jo 381-82. Volver al texto.

[37] 2 Jo 233. Volver al texto.

[38] 2 Jo 100. Volver al texto.

[39] 2 Jo 120. Volver al texto.

[40] 2 Jo 119 (GT). Volver al texto.

[41] 2 Jo 183. Volver al texto.

[42] 2 Jo 165-66. Volver al texto.

[43] 2 Jo 183-84; cf. 2 Jo 270. Volver al texto.

[44] PS 50, 52. Volver al texto.

[45] SAL 50, 115. Cf. Is 99-100. Volver al texto.

[46] 2 Jo 292. Volver al texto.

[47] 1 Jo 287. Volver al texto.

[48] 4 Jo 380. Volver al texto.

[49] T 73-74. Volver al texto.

[50] 4 Jo 381. Volver al texto.

[51] 1 Jo 18. Volver al texto.

[52] 1 Jo 49-51 (GT); cf. Sc 25. Volver al texto.

[53] 1 Jo 52. Volver al texto.

[54] Sal 90-91: "Su bondad no está limitada por su poder; no llega a un punto determinado antes de detenerse, sino que se extiende hasta el infinito igual que su poder". Volver al texto.

d. Una oscuridad reservada a Dios mismo

[1] 1 Jo 50-51. Volver al texto.
[2] Is 154-55. Volver al texto.
[3] Ap 480. Volver al texto.
[4] Ap 481. Volver al texto.
[5] Sal 104. Volver al texto.
[6] Ep 81. Volver al texto.
[7] Ap 483,499. Volver al texto.
[8] Os 211. Volver al texto.
[9] Gl 99-100. Volver al texto.
[10] Is 194-95. Volver al texto.
[11] OM 314. Volver al texto.
[12] Ap 413-14. Volver al texto.
[13] 1 Jo 218. Volver al texto.
[14] 3 Jo 285. Volver al texto.
[15] 4 Jo 211. Volver al texto.
[16] 4 Jo 212. Volver al texto.
[17] 4 Jo 153-54, 157. Volver al texto.
[18] 4 Jo 155. Volver al texto.
[19] OM 383. Volver al texto.
[20] 4 Jo 155. Volver al texto.

2. La cuestión de la salvación universal

a. El problema

[1] Sobre la "apokatastasis", véase la amplia bibliografía de Gotthold Müller: (1) *Apokatastasispanton. A Bibliography* (Basilea: Missionsbuchhandlung, 1969), también en alemán como apéndice a la obra de Müller sobre *D. E Strauß: Identität und Immanenz* (Zúrich: EVZ, 1968). Contiene unos 240 artículos, pero no pretende ser "en absoluto completa". Suplementos hasta 1974 en (2) "Ungeheuerliche Ontologic: Erwägungen zur christlichen Lehre über Hölle und Allversöhnung" en *Ev. Theol.* 34 (1974), 256-75. Nota 35. También (3) Müller's "Die Idee

der Apokatastasis ton panton in der europ. Theologie von Schleiermachcr bis Barth" en *Zft. J. Rel. u. Geistesgesch*. 16 (1964), iff. Cf. también (4) "Origines und die Apokatastasis" de Müller en *Theol. Zft*., 1958, 174-90, donde ofrece una convincente presentación de la base bíblica y cristológica de la tesis de Orígenes de que todos serán reconciliados. Volver al texto.

[2] *La fe cristiana*, 2ª ed. (183 1), trad. y ed. H. R. Mackintosh y J. S. Stewart (Filadelfia: Fortress Press, 1976), sec. 163, p. 722. Volver al texto.

[3] Véanse los ensayos de G. Müller, "Ungeheuerliche Ontologie" e "Idee der Apokatastasis", especialmente sobre el siglo XIX. Volver al texto.

[4] Los que están a favor y en contra de Barth, y los comentarios del propio Barth, se indican en la *Bibliografía* de Müller, 337-38. Volver al texto.

[5] "La cuestión no es si Dios *puede* salvar a todos los hombres: a lo que hay que oponerse es a la idea de que esta posibilidad implica la *imposibilidad* de su contrario": *Dogmatik* 1 (Zúrich: Zwinglio, 1946), 365. Volver al texto.

[6] "Enfer éternel ou Salut universel?" en E. Castelli, *Archivio di Filosofia* (Roma, 1967), 223-64. Esta ref., 247. Volver al texto.

[7] *Versöhnung des Alls* (Gümligen/Berna: Siloah, 1950), 94, cf. 120. Volver al texto.

[8] Como clama el propio Müller, "Ungebeuerliche Ontologie", (270-72). Volver al texto.

[9] Es aquí, y no en las influencias históricas de la religión parsi, donde se encuentra la respuesta más profunda a los ataques de moda contra el poder satánico (H. Haag, *Abschied vom Teufel*, 6ª ed. [1978]; *Vor dem Bösen ratlos*? [1978]). Volver al texto.

b. Del Antiguo al Nuevo Eón

[1] Cf. *La Gloria del Señor VI: Teología: La Antigua Alianza*, 169-73. Volver al texto.

[2] Se podrían citar las palabras de rabinos de la época de Jesús y posteriores que hablan en términos similares (Billerbeck I, 905 ss.); la diferencia esencial entre ellos surgirá en lo que sigue. Volver al texto.

[3] Esta afirmación no tiene el carácter amenazador que tuvo en los Profetas (Ez 9:6; Jer 25:29, etc.); es más bien un privilegio para los cristianos afrontar primero el juicio (en su seguimiento de Cristo: v.

13). Volver al texto.

[4] "Allversöhnung, Problem", 262, n. 4. Volver al texto.

[5] *L'Au-delà retrouvé* (Desclée, 1974), 181, 188. Volver al texto.

[6] *Escatología* (Ratisbona: Pustet, 1977), 169. Volver al texto.

[7] Véanse las observaciones de Billerbeck sobre Mt 5,43 (I, 353-68). Volver al texto.

[8] Debemos señalar que incluso en el pensamiento judío de los escritores apocalípticos tardíos, una *doble cuestión* del Juicio final es la única concebible. Incluso cuando, por ejemplo, el Apocalipsis sirio de Baruc presenta "un compendio de esperanza" (Woschitz, *Elpis / Hoffnung* [Viena: Herder, 1979], 321), habla de un tiempo eterno por venir que "no hará sufrir corrupción a los que van inmediatamente a la bienaventuranza, sino que no tendrá piedad con los que están destinados al castigo" (30, 12). Este es también el punto de vista de Daniel 12,2 y de Isaías 66,24. El doble resultado del Juicio es un hecho inamovible para todo el Cuarto Libro de Esdras, la espiritualidad de Qumrán (que cuenta con la condenación de los "hijos de las tinieblas") y los Salmos de Salomón (Sal 13). Las especulaciones sobre la aniquilación de los malvados (P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* [Tubinga: Mohr, 1934], 309 y ss.) y el tiempo escatológico de la salvación en un mundo que habrá sido renovado (Volz, *Eschatologie*, 4349) son otro asunto, que no nos concierne aquí. Volver al texto.

c. Una redención comprensiva

[1] 2 Jo 256. Volver al texto.

[2] SL 81s; 91s. Volver al texto.

[3] Gl 79. Volver al texto.

[4] T 82. Volver al texto.

[5] Es 244. Volver al texto.

[6] C 284. Volver al texto.

[7] Ka II, 198. Volver al texto.

[8] Ka II, 201. Volver al texto.

[9] W 255. Volver al texto.

[10] 3 Jo 189. Volver al texto.

[11] 2 Jo 390. Volver al texto.

[12] 2 Jo 260. Volver al texto.

[13] 2 Jo 432. Volver al texto.

[14] 3 Jo 139 (GT). Volver al texto.

[15] 2 Jo 57-58. Volver al texto.

[16] 2 Jo 203. Volver al texto.

[17] Cuando Jesús reza (Jn 17,12): "ninguno de ellos se ha perdido, sino el hijo de perdición", quiere decir: "salvo aquel que ahora no puede devolver al Padre, porque ya no pertenece al rebaño. . porque Judas todavía va a traicionarle: si ha de salvarse, sólo puede ser a través de la misma Cruz. . . . Mientras alguien quiera pecar, no podrá arrepentirse. Una vez que ha cometido el pecado, puede haber una apertura para el arrepentimiento y la confesión" (3 Jo 335). "Al recibir al traidor, el Señor muestra la mayor fidelidad al Padre. Con plena conciencia, acepta la responsabilidad incluso por aquel cuya culpa ve de antemano. . . . No sólo acepta los casos que saldrán bien, según una evaluación humana, sino que asume también, con el mismo amor y fiabilidad, los que desde el principio parecen difíciles, más aún, sin esperanza" (3 Jo 80-81). "El Señor entrega el bocado, así transformado, a Judas. El discípulo del amor sólo menciona la Comunión del traidor. . . . En efecto, la misma Eucaristía es el comienzo de la Pasión, que se sufre precisamente por los pecadores, los malvados y los traidores. . . . Judas no es más que el caso más extremo y por eso se le menciona particularmente" (3 Jo 52-53, cf. también 29, 34, 37s., 45). Sobre Judas, véase también Mt 101-7; Pa 61-74, esp. 70-71: "En su enfrentamiento con Judas, Jesús lo soporta todo, incluso la excomunión. . . . Por eso el infierno no está en ninguna parte tan ocupado como en el momento de esta confrontación: porque es precisamente lo que el Señor sufriente no puede cargar sobre sí. En la Cruz, el pecado del propio Judas -y de todos los que se han alejado de la fe- es cargado sólo de manera preliminar. Cuando, después de la Cruz, el Señor pasa por el infierno, lo experimenta como un don nuevo y sorprendente del Padre. Algo de ello se había colado en su Cruz a modo de anticipación, pero cómo y cuándo nadie podría decirlo. judas clava al señor en la Cruz; se acerca a él desde fuera, lo que significa que no puede estar simultáneamente en él y soportado por él. . . . En el sufrimiento del Señor hay diferentes relaciones con el pecado: algunos pecados son directamente asumidos y soportados, mientras que otros sólo pueden ser expiados indirectamente, por así decirlo, ya que, por una parte, el pecador desea la crucifixión y, por otra, no quiere ser redimido por ella. En esa medida, el caso de Judas está oculto dentro de la Cruz y sólo se resolverá en el otro lado de la Cruz, en el infierno." Volver al texto.

[18] 3 Jo 179. Volver al texto.

[19] 3 Jo 305-6. Volver al texto.

[20] 3 Jo 82. Volver al texto.

[21] 3 Jo 285; cf. 3F 53: "Vino a rescatar a todos los pecadores". G 20: "La entrega del Hijo ha traspasado para todos los límites de la finitud". SL 22: "En la muerte del Hijo debe morir todo pecado". Volver al texto.

[22] 4 Jo 157; cf. 248, sobre la entrega del Señor a Tomás, que duda. Al correr este "riesgo" y mostrar a Tomás sus llagas como prueba, "le concede la participación en la Cruz". Volver al texto.

[23] 1 Jo 272. ¿Cómo puede Dios Padre conciliar su amor por el Hijo y su justa ira contra los hombres? La respuesta está en el modo en que el pecador es abrazado y sostenido por el amor del Hijo, de modo que ahora "la paternidad de Dios envuelve ambas relaciones infinitamente diversas en una sola. . . . Cuando el Padre piensa en el pecador más oscuro, debe haber espacio en su pensamiento para el hijo más luminoso; debe poder ver filiación y humanidad dentro de una única justicia divina indistinguible". Por eso Dios "no puede permitir que caiga ni el peor de los pecadores" A 34. Cf. 2 Jo 443: "El juicio de la Cruz no es más que un único juicio, pues toda distinción entre juicio y amor queda suprimida en la Cruz: coinciden." Volver al texto.

[24] C 163. Volver al texto.

[25] Gl 56: "En la Cruz Cristo ha hecho ya la separación fundamental, la discriminación fundamental. . . . No necesita seguir haciéndolo. (Ya lo ha hecho. Si lo hiciera una vez más en el fin del mundo, oscurecería el poder de la Cruz". Volver al texto.

[26] Según los Padres, el pecado crecía hasta su plenitud, y por tanto hasta su límite, antes de que llegara la redención y lo venciera. Los principales textos se encuentran en Gregorio *de Nisa* (recogidos en *L'Être et le temps diez Grégoire de Nysse* [Leiden: Brill, 1970], 186-204, de J. Danielou) y en sus predecesores Ireneo, Diogneto, Orígenes (sólo se puede curar el absceso maduro) y Atanasio. Volver al texto.

[27] Ka I, 366. Volver al texto.

[28] Ka II, 108. Volver al texto.

[29] Ap 460. Volver al texto.

[30] 2 Jo 121. Volver al texto.

[31] Gl 55. Volver al texto.

[32] Pf 113. Volver al texto.

[33] Gl 69. Volver al texto.

[34] Gl 77. Volver al texto.

d. La grave posibilidad de denegación

[1] Marcos 3:28-29 lo expresa más brevemente, pero no con menos claridad: "En verdad os digo que a los hijos de los hombres se les perdonarán todos los pecados y todas las blasfemias que profieran; pero quien blasfeme contra el Espíritu Santo nunca tendrá perdón, sino que será culpable de un pecado eterno." Volver al texto.

[2] Por ejemplo, W. Michaelis, *Versöhnung des Alb* (Gümligen/Berna: Siloah, 1950), 53, 57-58. Volver al texto.

[3] Sólo hay unos pocos lugares en los que los rabinos, después de mediados del siglo I d.C., conciben la Gehenna como un lugar de castigo temporalmente limitado (P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* [Tubinga: Mohr, 1934], 315, 326 ss.). Los numerosos pasajes de los escritos apócrifos y rabínicos de la época que entienden *olām / aiōnios* como "interminable", "eterno" (*ibid.*, 325 ss.) no nos permiten reducir el concepto a una duración temporal indefinida pero limitada. Más adelante entraremos a discutir la relación de este *aiōnios* de la condenación con el *aišnios* del reino del Padre que ha sido preparado desde antes de todos los tiempos (Mt 25,34). Volver al texto.

[4] Pa 71. Volver al texto.

[5] K 25-26. Volver al texto.

[6] K 45. Volver al texto.

[7] K 98. Volver al texto.

[8] 2 Jo 82. Volver al texto.

[9] Is 137. Volver al texto.

[10] Ka 1, 113. Volver al texto.

[11] Ka I, 161. Volver al texto.

[12] Ka I, 78. Volver al texto.

[13] 4 Jo 15. Volver al texto.

[14] Ka II, 100. Volver al texto.

[15] Ka II, 218. Volver al texto.

[16] C 283. Volver al texto.

[17] C 348. Volver al texto.

[18] C 351, cf. 1 Jo 274: "Quedan los que no quieren ser juzgados por el juicio de amor del Hijo. . . . Estos tienen que ser juzgados por el Padre". Volver al texto.

[19] 1 Jo 287 (GT). Volver al texto.

[20] 2 Jo 83. Volver al texto.

[21] Mt 23. Volver al texto.

[22] Fel 145. Volver al texto.

[23] 2 Jo 153. Volver al texto.

[24] 2 Jo 154-55 (GT); cf. 158-59: "Si la luz del amor no puede penetrar las tinieblas del pecado, rebota de sus tinieblas". Volver al texto.

[25] 2 Jo 261. Volver al texto.

[26] 2 Jo 442-43. Volver al texto.

[27] Ap 476. Volver al texto.

[28] Ka 1, 388. Volver al texto.

[29] Ka II, 221. Volver al texto.

[30] C 538. Volver al texto.

[31] Ka II, 232. Volver al texto.

[32] Sobre Péguy, véanse pp. 183-88. Volver al texto.

3. El juicio de Cristo

a. El hombre se juzga a sí mismo

[1] Lehmann / Scheffczyk / Schnackenburg / Volk: *Voilendung des* Lebeus-Hoffnung *auf Herrlichkeit* (Maguncia: Grünewald, 1978), 93. Volver al texto.

[2] *Ibídem*, 88-89. Volver al texto.

[3] *En Mt.* ser. 70 (GCS, Klostermann XI, 165). Volver al texto.

[4] *En Sal.* 33, 4 (PG 29, 360); *En Sal.* 48,2 (*ibid.*, 437). Volver al texto.

[5] *Poema, mor.* 34, 254f. (PG 37, 964). Volver al texto.

[6] *En* Sal. 1, 51-52 (PL 14, 993-94); cf. *En Sal.* 37, 51 (*ibid.*, 1081); *En Sal.* 40, 7 (*ibid.*, 1122). Volver al texto.

[7] *En Luc. 2*, 60 (pl 15, 1652). Volver al texto.

[8] *De Civ. Dei* 20, 14 (PL 41, 680). Volver al texto.

[9] *Sent.* IV, d 47, 1. Volver al texto.

[10] *En 4 Sent*, d 47, q 1, a 1 sol 2; Suppl. q 88, 2; cf. "sed contra 2". Volver al texto.

[11] J. H. Oswald, *Escatología*, 5ª ed. (1893), 25. Volver al texto.

[12] Ka I, 275. Volver al texto.

[13] Citado de E. Geismar, "Das ethische Stadium bei Soren Kierkegaard" en *SSTh* 1 (1923), 260 n. 2. Volver al texto.

[14] *Kreuzzüge eines Philologen: Chimärischc Einfälle* (Nadler, vol. 2 [1950]), 164. Volver al texto.

[15] Cap. 11, ed. Alois M. Haas (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1980), 55-56. Volver al texto.

[16] Es evidente que la hipótesis de una decisión final propuesta por L. Boros (*The Moment of Truth: Mysterium Mortis* [Londres: Burns y Oates, 1965]) no es de ninguna ayuda en este caso. Una decisión que se toma retrospectivamente, mirando hacia atrás en la vida, no es del todo inevitable, como lo será a la luz de Cristo, ya que sólo Él nos ofrece la verdadera norma. Volver al texto.

[17] Hofmannsthal, *Der Turm*, 1ª versión, en *Dramen* IV (Fischer, 1958) 59, 66; 2ª versión, *ibíd.*, 358-63. Volver al texto.

[18] *Ibídem*, 1ª versión, 75. Volver al texto.

b. Aproximación al veredicto

[1] N.J. Hein, artículo "Gericht Gottes" en *RGG*, 3ª ed., II, 1415-16. Volver al texto.

[2] Algunos intentan escapar a esta finitud recurriendo a la idea de la transmigración de las almas. Sin embargo, esto no sirve de nada, porque cada nueva existencia traería consigo la misma vieja dialéctica de situaciones finitas en las que se requiere una decisión "infinita". Volver al texto.

[3] Hay que recordar que es toda la vida del hombre la que está destinada a Dios, por eso "resurrección del cuerpo" significa "que Dios no perderá nada de él, . . . que, en Dios, el hombre encontrará no sólo su último momento, sino también toda su historia": W. Breuning, *Myst. Sal.* V, 882. Volver al texto.

[4] 1 Jo 291. "En la santa cristiandad son más / los que pasan de la tierra al cielo / que los que van al infierno eterno. / Sin embargo, la justicia siempre ejerce su poder. . . . / Pero primero me acercaré al alma atribulada como un padre, / *si tan sólo he discernido alguna bondad en ella.* / Así es como / me siento atraído por mi hijo": Matilde de Magdeburgo, *Das Fliessende Licht der Gottheit*, 111, 22. Volver al texto.

[5] 2 Jo 424. Volver al texto.

[6] 2 Jo 13. Volver al texto.

[7] 2 Jo 203. Volver al texto.

[8] "Tenemos que aceptar la responsabilidad de toda nuestra vida terrenal. Os digo que en el día del Juicio los hombres darán cuenta de toda palabra imprudente que pronuncien" (Mt 12,36)": Otto Betz, *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung* (Würzburg: Echter, 1965), 210. Mateo 25,31 ss. es aún más claro: toda la actitud de una persona hacia su prójimo es materia de juicio. Cf. Mt 7,2; sobre el judaísmo

tardío, cf. P. Volz, *Die Eschatologie der jüdische Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (Tubinga: Mohr, 1934), 293s. Volver al texto.

[9] Jürgen Heise, *Bleiben: "Menem" in den Johanneischen Schriften* (Tubinga: Mohr, 1967); R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, 2ª ed. (Herder, 1963); B. Lammers, *Die MENEIN- Formeln der Johannesbrieje (Roma*: Gregoriana, t. 1954); Raymond E. Brown, *The Epistles of John*, Anchor Bible (1982), 259-61, 339. Volver al texto.

[10] Cf. también 1 Jn 2,17.24; 3,24. Volver al texto.

[11] *El problema del dolor* (Londres: Centenary Press, 1940), 97. Volver al texto.

[12] Cf. K. Rahner, "El modelo de una pena vindicativa. . no es muy útil para explicar la doctrina del infierno": artículo "Hölle", en *Sacram. Mundi* II (1968), 738. Volver al texto.

[13] W. Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen* (Munich: Kaiser, 1966), 147. "El doble desenlace del juicio que encontramos en el Nuevo Testamento no puede tergiversarse y convertirse en una especie de teología del 'happy end'; por el contrario, sólo se entiende correctamente si, con todas sus graves advertencias, nos señala al Dios que 'desea que todos los hombres se salven' (1 Tim 2,4)": C. Schütz, *Myst. Sal*. V, 665-66. La clemencia de "volverse al pecador" en la obra de Cristo por nosotros da lugar a "una notable confianza en la actitud escatológica del cristiano. No es en absoluto la confianza de un "saber", pero expresa una confianza en que toda la historia ha sido destinada a un desenlace positivo; tampoco puede considerarse como un optimismo ingenuo e inofensivo". Porque "uno de sus componentes esenciales es la conciencia de que en cualquier momento puedo vacilar y fracasar": W. Breuning, en *Myst. Sal*. V, 849-50. Cf. el capítulo sobre "el carácter condicional de nuestras afirmaciones sobre el infierno", en Betz, *Eschatologie*, 221.

E. Przywara sitúa la meditación sobre el infierno, que se encuentra al final de la primera semana de los Ejercicios Espirituales, en el contexto de la triple conversación precedente del pecador con el Crucificado, con María y con el Padre. "Habiendo soportado la inmensidad del infierno, encuentro inefablemente mayor la inmensidad de la misericordia y de la bondad de este mismo Señor crucificado: el amor del Padre al Hijo a través del infierno y más allá del infierno. Así pues, no es la "anchura, longitud y profundidad" del infierno lo que tiene la última palabra, sino aquello de donde se extraen estos atributos en primer lugar, a saber, la "anchura, longitud,

altura y profundidad" de aquel amor que "sobrepasa" (*ten hyperhallousan agapēn*) porque es la "plenitud de Dios" (Ef 3, 18-19)": *Deus Semper Maior I, 2ª* ed. (Viena: Herold, 1964), 198. Incluso esta meditación absolutamente seria sobre el infierno sigue siendo puramente personal y existencial.

Louis Lochet, en su apasionante libro *Jesus descendu aux enfers* (Cerf, 1979), insiste en que debemos aferrarnos a los dos polos de nuestra fe. "Sólo Cristo fue el Dios-hombre, y por eso sólo él puede conocer el terrible dolor del pecador. Y sólo Cristo puede revelar al hombre lo que es el infierno". Lo más cercano a él son los santos que fueron al infierno en nombre de otros (por ejemplo, el título de la novela de Cesbron *Les saints vont en enfer*). Volveremos sobre este tema. Volver al texto.

4. Aproximación a la realidad del infierno

a. El Bien Absoluto: La libertad

[1] Tomás, siguiendo a Platón, insiste mucho en esta verdad (*De Ver.* 21, 4; "omnia naturaliter appetunt Deum implicate": 22, 2) y contradice así a Spinoza, que considera que el fin más elevado del ser individual (que para él no es sustancial) es la autoconservación (*Ethica* III, 6). Para Spinoza, en consecuencia, el amor de la criatura finita por Dios no es un acto propio, sino "pars infiniti amoris, quo Deus seipsum amat" (V, 36). Volver al texto.

[2] *Los misterios del cristianismo* (Herder, 1946), 684-88. Scheeben habla a continuación de un hre material sobrenatural, pero esto no es relevante en el presente contexto. Volver al texto.

[3] "El infierno, por supuesto, no es un lugar dentro del cosmos. . . . Baste decir que el infierno es el propio condenado; donde él está, es el infierno": A. Winklhofer, *Das Kommen des Reiches: Von den Letzten Dingen* (Frankfurt: Knecht, 195,9), 105-6. Volver al texto.

[4] 1 Jo 3 1-32. Sobre la audibilidad de la palabra, incluso en ausencia de fe: P 36. Volver al texto.

[5] 1 Jo 36; L 93. El infierno sería, en este caso, la oposición persistente del pecador a esta "palabra" en Dios, que los místicos denominan "chispa" del alma. Cf. *Eckhart, Die deutschen Werke* I, 334; *Die lateinischen Werke* 1, 634 ("neque in damnatis extinguitur synderesis remurmurans malo"). *Tauter* dice: "El mayor tormento de

los condenados es que saben que el cielo está presente en ellos y, sin embargo, nunca pueden alcanzarlo" (Hoffmann, 128). "El espíritu humano, el suelo del hombre, tiene un anhelo eterno, un anhelo fundamental de su origen. Este anhelo no se extingue ni siquiera en el infierno. Y éste es el mayor dolor de los condenados" (Hoffmann, 412). *Ángela de Eoligno*: "Digo: 'Por tus santos juicios redímeme', porque discierno la bondad de Dios en un hombre bueno y santo. . . no mejor que en uno de los condenados" (Doncoeur, 89). *Ruysbroeck*: "La esencia y el ser del espíritu son tan nobles que ni siquiera los condenados pueden desear su propia extinción" *(El Adorno del Matrimonio Espiritual* II, 60). *Suso*: "Según mi ordenanza eterna, la mente desordenada es un tormento y un pesado castigo para sí misma" (*Pequeño libro de la sabiduría eterna*, cap. 12). Volver al texto.

[6] Sc 51. Volver al texto.

[7] "Él se ha hecho imagen de nuestra naturaleza tal como la ha diseñado el cielo, y es en él en quien poseemos esta naturaleza": Ka II, 184; "En este sentido estamos en él antes de que él esté en nosotros": Ka II, 237. Volver al texto.

[8] 1 Jo 34. Volver al texto.

[9] Ka I, 110. Volver al texto.

[10] Ka I, 109. Volver al texto.

[11] OM 25. Volver al texto.

[12] Ka I, 83. Volver al texto.

[13] Ka I, 318; cf. Ka II, 165-66: También aquí en la tierra los verdaderos santos pueden alcanzar esa "verdadera libertad" en la que ya no pecan; esta libertad ha llegado a ser "tan vasta que ha tragado incluso la libertad de pecar". Cf. C 176 para el sentido cristológico del paulino "todo me es lícito" (1 Co 6,12): hemos sido "liberados para la libertad" en el Señor (C 214); nuestra libertad terrena de elegir ha sido elevada de modo que responde a una "necesidad que desciende de lo alto, de Dios. . en el ser celestial". Es "una necesidad que es atributo de la libertad" (C 260, sobre 1 Cor 9,16). Volver al texto.

b. Analogías de la intemporalidad

[1] Como hace W. Michaclis: *Versöhnung des Alls* (Gümligen/Berna: Siloah, 1950). Volver al texto.

[2] *Dial.* 5-6. Justin se opone a la doctrina platónica que el alma es inmortal porque no es el resultado de un venir-a-ser. Volver al texto.

[3] *Apol.* I, 8, 10, 63; *Dial.* 5, 114. Volver al texto.

[4] *Orat.* 7, 12. La existencia continuada del pecador en la ira corresponde a la de los demonios: *ibid.*, 14. Volver al texto.

[5] *Ef.* 20:2. Cf. Bultmann, artículo "Athanasia" en *ThW III*, 24. Volver al texto.

[6] 35, 2. Volver al texto.

[7] 10, 2. Volver al texto.

[8] *Autol.* II, 27. Volver al texto.

[9] *S. Th.* I, 10, 3 ad 1, ad 2. Volver al texto.

[10] Sobre el cambio: I-II, 67, 4 ad 2; Suppl. 97, *1* ad 3; *Quodl.* 8, q 8, a 1. Buenaventura, 2, d 2, p 1, a 1, q 2 (Quar. II, 66b); 4, d 50, p 1, a 2, q 3 (IV, 1034). Sobre el "tiempo" en el infierno, cf. H. C. Puech, *En quite de la Gnose* I (París, 1978), 247ss. Volver al texto.

[11] *S. Th.* I, 13, 2 ad 3; a, 2 ad 4; 14, 13c: "aeternitas. . ambit totum tempus". 14, 9c: "(aeternitas) totum tempus comprehendit. . . praesentialiter". 57, 3c: "Deus toti tempori adest et ipsum concludit". Ricardus de Mediavilla: "Deus. . superexcelsus quidquid est perfectionis in durationibus omnium motionum". 2, d 2, q 2, a 1. Volver al texto.

[12] *El gran divorcio* (1946; Glasgow: Collins, 1986), 113-14: " '¿Quieres decir entonces que el Infierno -toda esa infinita ciudad vacía- está abajo, en una pequeña grieta como ésta?' 'Sí. Todo el Infierno es más pequeño que un guijarro de tu mundo terrenal. . . . Porque un alma condenada es casi nada: está encogida, encerrada en sí misma. . . . Sus puños están cerrados, sus dientes apretados, sus ojos rápidamente cerrados.' "De ahí que Lewis pueda decir: "Sólo el Más Grande de todos puede hacerse tan pequeño como para entrar en el Infierno". Volver al texto.

[13] Carta a Hoffmann, 10 de enero de 1837. *Werke* 15:552; cf. también 561: "Debemos tener cuidado de distinguir *la duratio finita* (el tiempo como objetivamente fijado), la *duratio indefinita* y la *duratio infinita*": la primera se refiere al purgatorio, la segunda, al infierno, y la tercera, al cielo. Volver al texto.

[14] Sobre el concepto paulino de que el hombre fue previsto en el Nombre de Jesús antes de la creación del mundo, cf. *Sendschreiben* 2, *Werke* 4:361, 999. Volver al texto.

[15] *Sendschreiben* 3, *Werke* 4:412. Volver al texto.

[16] *Ibídem*, 413. Volver al texto.

[17] "Rezension Lamennais", *Werke* 5:187 n. Volver al texto.

[18] "Irrtümer und Wahrheit", *Werke* 12, 98. Al final de *sus Sendschreiben* (4:420-22), Baader cita a toda una serie de escritores

para demostrar que "el concepto de condenación eterna no debe entenderse como condenación sin fin". Cf. también 8:142. Volver al texto.

[19] *La escala de perfección* (1494). Volver al texto.

[20] *Predigten* [sermones], trad. GeorgHofmann, 2ª ed. (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1979), Miércoles antes del Domingo de Ramos (I, 91); cf. 2º Sermón del 5º Domingo-después de la Trinidad (II, 307ss.). Volver al texto.

[21] *La noche oscura* II, 8. *Ángela de Foligno* habla de una "oscuridad aterradora por parte de Dios, de la que está ausente la esperanza" (ed. Doncoeur, 80); "Dios está tan cerrado para mí y oculto por todas partes, que no puedo en modo alguno dirigir mis pensamientos a él ni acordarme de pensar en él. Me veo condenada" *(ibid.*, 82). *Matilde de Magdeburgo* "se sumerge entre los condenados y piensa que las condiciones allí son demasiado buenas para ella" (IV, 12); tiene que ir "bajo la cola de Lucifer" (V, 4), "hundida en un fango sin fondo" (VI, 19); "un día es para mí como mil años si te mantienes alejado de mí. . . . Preferiría ir al infierno; de hecho, ya estoy en él" (II, 3). *Hadewijch*: "El séptimo nombre del amor es infierno. . . . Allí uno se ve devorado, tragado en sus abismos, sufriendo constantemente el naufragio entre el calor ardiente y el frío glacial, en la oscuridad profunda y elevada del amor; esto es mucho peor que los tormentos del infierno. . y destruye de tal modo el alma y sus sentidos que no puede recuperarse" (*Mengeldichte* XVI, en J. B. Poiron, *Hadewijch d'Anvers* [París, 1951]), 127s. *Harphius* se considera condenado (*Directorium* 49, 50, 60; *Edén* 13, 17, 26). *Ruysbroeck*: "De vez en cuando Dios traslada a un hombre de su lado derecho al izquierdo, del cielo al infierno" (*Matrimonio* espiritual II, 65). Siguiendo la instrucción de Cristo de que el hombre debe apartarse de sí mismo, "el hombre sale y se encuentra pobre, desdichado y abandonado" (*ibíd.*, II, 28). *Eckhart* sólo habla de la idea de indiferencia: "Si el infierno fuera la voluntad de Dios para mí, ésta sería mi bienaventuranza" (Quint, *Sermones alemanes*, 339, 384); pero *Tauter* menciona experiencias concretas: abandonado, siente "dolores infernales" (Hofmann 66, 67). Tiene que trabajar "en densas y pesadas tinieblas, privado de toda comodidad", pero permanecería así "si Dios quisiera que permaneciera en esta pobreza por toda la eternidad" (321). Experimenta el abandono de Cristo en la Cruz (450). Los que buscan a Dios "desaparecen entre pecadores cegados, . . en ellos hay una profundidad tan insondable que son arrastrados al fondo del infierno" (489). Dios puede parecer que levanta el puño ante el

hombre que le ama, en cuyo caso "tal hombre considera el fondo mismo del infierno como el único lugar apropiado para él" (602). Cristo, sin embargo, fue "el hombre más abandonado", pues "fue más amargamente abandonado de lo que jamás lo fue santo alguno" (493). *Suso* da esta cuenta de sí mismo: "El tercer sufrimiento interior era que estaba tentado a creer que su alma nunca encontraría socorro y estaba destinada a ser finalmente condenada, por muy rectamente que actuara". Cuenta que esto duró diez años, hasta que Lie experimentó una aparición de Eckhart que "le ayudó, y así fue redimido del infierno, donde había estado tanto tiempo" (*Vida*, ed. Lehmann, 52-55; cf. II, 35). Oreibal, en su *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhénojlamands* (1966), 107, aduce una serie de precursores orientales (cuestionables); pero Trenee Hausherr, "Les Orientaux connaissentils les nuits de Saint Jean de la Croix?", *Orientalia christ. period*. (1946), 5-46, refuta el paralelismo. El capítulo 11 de la *Theologia* Deutsch se titula "El justo colocado en el infierno". En cuanto a los autores modernos, leemos en las memorias de Henri Caffarel sobre *Camille* C: "El abandono es absoluto. No sólo uno se siente abandonado por Dios para siempre; nadie puede ayudarle". Experimenta "un abandono que es total, completo y eterno" (311). (Camille C., *L'Emprise de Dieu* [París: Ed. du Feu Nouveau, 1982], 310.) En *Adrienne von Speyr* encontramos muchas experiencias del infierno: "Me siento indiferente en cuanto a si estoy en este mundo o en el otro, en el infierno. Si estoy condenada, estoy condenada, esté donde esté". "Cómo me hubiera gustado amar a Dios. Pero ahora es demasiado tarde. Hoy es la eternidad". "Con gusto me condenaré para siempre, si crees que es su voluntad. Pero no creo que sea en beneficio de nadie". Ella sabe que está condenada para la eternidad. Me suplica que la condene a ella también, "puesto que el Señor ya lo ha hecho; sería más fácil si pudiéramos deshacernos de este malentendido entre nosotros" (notas inéditas). Volver al texto.

[22] 3 Jo 124. Volver al texto.

[23] Pa 132. "Al comienzo de la Pasión, el Hijo está envuelto en una noche que experimenta como intemporal. Simplemente es, no se desarrolla. . . . Mientras dura el sufrimiento, él sufre ahora, sin esperanza de que termine. . . . Debe soportar una duración que no se puede dividir ni medir, para que cada pecado le llene hasta el borde. Esta es la plenitud de la obediencia, que todo lo toma en sí, tal como lo quiere el Padre,. . . mientras que ningún hombre sabrá jamás lo que realmente ocurrió allí" (Gh 47). Volver al texto.

[24] 2 Jo 319. Volver al texto.
[25] Ka I, 327. Volver al texto.
[26] Ka I, 358. Volver al texto.
[27] 3 Jo 125. Volver al texto.
[28] Ka II, 226-27. Volver al texto.

c. Tipos de Forsakenness

[1] Ka II, 108-9. Volver al texto.
[2] Fel 131-32. Volver al texto.
[3] Hans Urs von Balthasar, "Eschatology in Outline", en *Spirit and institution, Explorations in Theology*, 4 (San Francisco: Ignatius Press, 1995), 456-57. Citado también por Breuning, *Myst. Sal.* V, 861. Volver al texto.
[4] "Madre del Perpetuo Socorro", conclusión de la primera parte de los Poemas de Corona. Volver al texto.
[5] *El idiota*, trad. A. Myers, The World's Classics (Collins, 1992), 648. Volver al texto.
[6] *Crimen y castigo*, trad. J. Coulson, The World's Classics (Collins, 1986). Volver al texto.
[7] *Ibídem*, 510. Volver al texto.
[8] *Ibídem*, 519. Volver al texto.
[9] *Ibídem*, 527. Volver al texto.
[10] Ep 163. Volver al texto.
[11] C 496. Volver al texto.
[12] *Ibid.* Volver al texto.
[13] 4 Jo 143. Volver al texto.
[14] M 13. Volver al texto.

d. El residuo inutilizable

[1] Ep 38. El judaísmo también está familiarizado con la idea de que "el pecado se sumergirá para siempre en las tinieblas" (Enoc 92:5), y que "la maldad será borrada y el engaño destruido. . la corrupción será vencida" (2 Esdras 6:27). Así, "todos los vicios están reunidos en el infierno". Para estos textos y otros similares, véase P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitaller* (Tubinga: Mohr, 1934), 333. Volver al texto.
[2] Ka II, 37. Volver al texto.
[3] 4 Jo 143. Volver al texto.

[4] Louis Lochet, *Jésus descendu aux enfers* (Cerf, 1979), 31. Sobre el desarrollo de esta idea a partir de Jeremías 7,32; 19,6 hasta Isaías 66,24 (donde el valle de Hinnom pasa de ser un lugar histórico de castigo a uno escatológico), cf. J. Nelis, "Gehenna" en *Bibel-Lexikon*, 2ª ed. (1968), 529 ss. Volver al texto.

[5] Mt 190. Volver al texto.

[6] Pa 141. Volver al texto.

[7] Mt 230. Volver al texto.

[8] Ka I, 117. Volver al texto.

[9] "Spes non est nisi rerum ad cum pertinentium qui carum spem gerere perhibetur": *Enchiridium* 2, n. 8. Volver al texto.

[10] *S. Th.* II-II, 17, 3; también *Quaest. disp. de spe*, art. 4 c. Volver al texto.

[11] Y no, como dice una nota de la edición de Marietti, un "amor naturalis" o "alguna otra benevolencia". Volver al texto.

[12] Véase el texto del metropolita nestoriano Salomón de Basora en E. Staehelin, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu* Christi I-VII (Basilea, 1951-1965), III, 302. Cf. también Staehelin, *Die Wiederbringung alley Dinge*, Rektoratsrede 1960, Basler Univ. Reden 45 (1960), 9-10. Volver al texto.

[13] *De hom. op.*, cap. 17; *De an. et resur*. 69C; 71A; *Gran Catequesis* 22-26. Sobre esto, cf. J. Daniélou, "Apocatastase", en *L'Être et le tempi chez Grégoire de Nysse* (Leiden: Brill, 1970), 205-26. Volver al texto.

[14] En mi opinión, algunos textos de Máximo sugieren que consideraba la doctrina origenista de la apokatastasis (que ya había sido condenada) como una enseñanza arcana que no debía predicarse. Cf. mi *Kosmische Liturgie,* ed. *id*. (1961), 355-59. Este punto de vista ha sido criticado, cuidadosa y detalladamente, por Brian E. Daley, S. J., "Apocatastasis and 'Honorable Silence' in the Eschatology of Maximus the Confessor" en *Maximus Confessor: Actes du Symposion* 1980, ed. F. Heinzer y C. Schdnborn (Ed. Univ. Friburgo, 1982), 309-39. Sin embargo, sus argumentos no me convencen del todo; cf. en particular *Quaest. et Duhia* (PG 90, 796AC; 91, 1061ss.). Sigo apoyando el veredicto de E. Stachelin (*Reich Gottes* II, 107): "En cuanto al fin, tiende (como Orígenes y Gregorio de Nisa) a esperar la restauración de todas las cosas; sin embargo, en sus exhortaciones enseña enfáticamente que las penas del infierno son eternas. Lo hace en la creencia de que es peligroso hablar a la multitud sobre la restauración de todas las cosas." Volver al texto.

[15] Aparte de Juan Escoto Erígena, en cuyo sistema cerrado -el mundo

procede de Dios y vuelve a él- no puede haber lugar para un infierno eterno. Cf. *De Div. Nat.* V, 8; V, 29-31. Volver al texto.

[16] *Neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung von der Seligkeit der Heiden* (1772, 1778). Volver al texto.

[17] *Leibniz von den ewigen Strajen*, ed. Id. Göbel (Manser, 1976) VII, 171-97. Volver al texto.

[18]*die Lehre von der Erwählung* (1819). Volver al texto.

[19] Véanse las citas de G. Müller, "Ungeheuerliche Ontologie: Erwägungen zur christlichen Lehre über Hölle und Allversöhnung" en *Ev. Theol.* 34 (1974), 269. Volver al texto.

[20] Véase B. Stachelin, *Wiederbringung*, 35-36. Volver al texto.

[21] *Historia de un alma*, trans. John Clarke, O.C.D. (Washington, 15. CI: Instituto de Estudios Carmelitas, 1976), 212. Volver al texto.

[22] *Ibídem*, 180. Volver al texto.

[23] San Teresa de Lisieux, *Correspondencia general*, trad. John Clarke, O.C.D., (Washington, D.C.: Institute of Carmelite Studies, 1982). 2 vols. Volver al texto.

[24] *Histoire d'une ame* (Lisieux, 1923), 246. Cf. mi libro *Dos Hermanas en el Espíritu* (San Francisco: Ignatius Press, 1992), 330. Cf. también las palabras del Señor a Gertrud von Helfta: "Todo lo que una persona espera recibir de ti, lo recibirá de mí. Además, todo lo que prometáis a alguien en mi Nombre, se lo concederé con toda seguridad, aunque a veces, impedido por la debilidad humana, no sienta el efecto" (*Legatus* I, 14). Volver al texto.

[25] Von Balthasar, *Dos hermanas*, 331-32.

También hay que señalar que en 1877, Frederick William Farrar, como canónigo en Westminster, publicó bajo el título *Eternal Hope* cinco sermones que él mismo había predicado, publicación que tuvo un gran éxito popular y en la que abogaba, en correspondencia nada más que con su título, por una posible purificación de los pecadores después de la muerte. Volver al texto.

[26] C 493. Volver al texto.

[27] *En el Salmo* 118, semi. 20, 58 (PL 15, 1502). "Todo pecador oirá a la vez 'Id al fuego eterno' y 'Venid benditos de mi Padre' ": OM 332-33. Volver al texto.

C. El hombre en la base de Dios

[1] *Sein und Zeit* (1927), 263. Volver al texto.

[2] Gregorio de Nisa, *Gran Catequesis* 32. Volver al texto.

[3] "Nuestra vida se nos presenta. . interiormente en cada momento como una *totalidad integrada*; ésta es el trasfondo de todas las experiencias y destinos particulares. . porque es un constituyente necesario y evidente en toda experiencia interior posible del proceso lite". *Tod und Fortleben*, en *Schriften aus dem Nachlass* I, 2ª ed. (1977), 23. K. Rahner ha expuesto esta enseñanza con claridad y entusiasmo. Puede encontrarse un breve resumen en: *Das christliche Sterben (Myst. Sal.* V, 479). Volver al texto.

[4] *Ibídem*, 264. Volver al texto.

[5] Hegel, en su *Phänomenologic des Geistes*, dice: "el hombre muerto, desde la larga secuencia de su existencia dispersa, se ha redondeado a sí mismo en una forma única y completa y se ha elevado desde la agitación de la vida contingente al reposo de la simple universalidad." Volver al texto.

[6] *Sein und Zeit*, 253. Volver al texto.

[7] *Adv. Haer*. Ill, t8, 5-6. Volver al texto.

[8] H. Schürmann, *Jesu ureigner Tod* (Herder, 1975). Volver al texto.

[9] 1 Jo 55. Volver al texto.

[10] G 63. Volver al texto.

[11] A 77. Volver al texto.

[12] Ka I, 10-11. Volver al texto.

[13] Pa 88. Volver al texto.

[14] 2 Jo 100. Volver al texto.

[15] *Ibid*. Volver al texto.

[16] 2 Jo 71. Volver al texto.

[17] *Ibídem*. Volver al texto.

[18] "El Padre tiene consigo el ser del Hijo; así es como puede sobrevivir a esta hora, mientras que el Crucificado está completamente abandonado": "Yo" 72, cf. 3 Jo 102. Volver al texto.

[19] T 74. Volver al texto.

[20] 2 Jo 182-83 (GT) "El sacrificio, el abandono y la oscuridad no sólo son indicados y aspirados en la absolutez del amor de Dios, sino realidad cumplida; están anclados en el ser mutuo del Padre y del Hijo": 3 Jo 337. "Siempre ha existido una unidad entre el Dios trino y su plan eterno de salvación. . . . El Hijo es obediente hasta la muerte y contempla al Padre hasta la no visión de las tinieblas: esto manifiesta hasta dónde llegará el amor de Dios por el hombre y la obediencia del

hombre a Dios. Esta es la fuente concreta de la contemplación": Bi 21. Volver al texto.

[21] Pa 133. Volver al texto.

[22] A 58. Volver al texto.

[23] Sé 24. Volver al texto.

[24] Ka II, 162. Volver al texto.

[25] 2 Jo 269. Volver al texto.

[26] 2 Jo 279; cf. G 119; SL 19: "El Padre reconoce en nosotros el rostro del Hijo". Ep 106. Volver al texto.

[27] Ka I, 190-91. Volver al texto.

[28] 3 Jo 329. Volver al texto.

[29] 3 Jo 364. Volver al texto.

[30] A 90. Volver al texto.

[31] A 86. Volver al texto.

[32] C 495. Volver al texto.

[33] C 499. Volver al texto.

[34] C 545-46. Esta es también la razón por la que nadie vio la Resurrección de Cristo y por la que no se reconoció a Cristo resucitado. "La obediencia extrema de la Cruz y del infierno lo ha transformado. Sólo la fe, que ahora se le da de un modo nuevo, puede levantar la extrañeza y dar una orientación y una receptividad a una obediencia capaz de reconocer a quien ha llegado hasta el límite de la obediencia": Gh 49. Volver al texto.

[35] Shizuteru Ueda, "Der Zen-Buddhismus als Nicht-Mystik" en *El pozo transparente*, ed. G. Schuttz (Berna y Stuttgart, 1965). G. Schulz (Berna y Stuttgart, 1965). Volver al texto.

[36] Shizuteru Ueda, "Der Tod im Zen-Buddhismus" en *Der Mensch und sein Tod*, ed. J. Schwartländer, Kleine Vandenhoeckreihe 1426 (Gotinga, 1976, 162-74, aquí 165). J. Schwartländer, Kleine Vandenhoeckreihe 1426 (Gotinga, 1976), 162-74, aquí 165. Volver al texto.

[37] Shizuteru Ueda, "Das Nichts und das Selbstim buddhistischeiiDcnkcn: Zum west-östlichen Vergleich des Sclbstverständnisses des Menschen" en *Studia Philosophica: Jahrbuch der Schweiz. Phil. Gesellchaft* 24 (1974), 144-61, esp. 156. Volver al texto.

[38] Edición alemana de K. Tsujimura y FT Buchner, 2ª ed. (Pfullingen, 1975). Volver al texto.

[39] Cf. Ueda, "Das Nichts", 156-57. Volver al texto.

b. Vivir en la muerte de Cristo, la vida de Cristo

[1] *De bono mortis*, ep. 2 (PL 14, 540). Ambrosio habla también de la "muerte del Logos" en un alma que se separa de él por el pecado (*De fuga saeculi* II, 13 [PL 14, 576AE]; *Epist.* 32, 2 [PL 16, 1066A]). En este punto se inspira en Orígenes: *Hom. 2, 2 en Jud.* (Baehrens 7, 473). Volver al texto.

[2] Henri de Lubac, *Corpus mysticum* (1949), esp. caps. I y 2. Volver al texto.

[3] Véase el comentario de H. Schlier sobre este pasaje. Volver al texto.

[4] *En. en Sal.* 48, II, 5. Volver al texto.

[5] 1. de la Potterie, *La Verite dans S. Jean* I/II (Roma: Biblical Institute Press, 1979). Volver al texto.

[6] O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, 2ª ed. (Zúrich, 1950). Volver al texto.

[7] Ignacio de Antioquía, *Ep. ad Romanes* VI, I-VII, 2 (Loeb). Volver al texto.

[8] *De anima* 53. Volver al texto.

[9] PG 46, 497-537. Volver al texto.

[10] *De vita S. Macrinae* (PG 46, 984D-985A). Cf. también *De anima et resurrectione* de Gregorio*, ibid.*, *12-160*. Volver al texto.

[11] "Mors mystica: Thanatologic der Mystik, insbesondere der deutschen Mystik" en *Freiburger Zft. f. Phil. u. Theol.* 23 (1976), 304-92; también en *Sermo mysticus* (Friburgo, Suiza: Univ. Verlag, 1979), 392-480. Volver al texto.

[12] "Aspiraciones a la vida eterna" en *The Collected Works of St. 'Teresa of Avila* III (Washington, D.C.: Institute of Carmelite Studies, 1985), 375.-Trans. Volver al texto.

[13] SL 54. Volver al texto.

[14] Ka I, 381. Volver al texto.

[15] Ka I, 328. Volver al texto.

[16] Ep 255. Volver al texto.

[17] C 509. Volver al texto.

[18] H 69: "Tanto la vida como la muerte dan testimonio del Señor. En su muerte es vida y, viviendo, muere. . . . Incluso en su existencia temporal vive en el eterno 'ahora' de la vida eterna, como nos muestra en su muerte y en su vida. . . . La Santa Misa es el signo de la eternidad concreta. Porque aquí la vida y la muerte coinciden: se han hecho una sola cosa". Volver al texto.

[19] G. von Le Fort, *Die Letzte am Schafott* (1931); G. Bernanos,

Dialogues des Carmélites (1949) en *Oeuvres Romanesques* (Pléiade, 1961), 1563-1719. Volver al texto.

c. Morir en la vida de Cristo, la muerte de Cristo

[1] Sab 1,15; 2,23; 3,2-4. Aunque el Libro de la Sabiduría está influido en su lenguaje por el pensamiento griego, la idea platónica de que el alma humana es inmortal por naturaleza le es totalmente ajena. Volver al texto.

[2] T 27-28. Volver al texto.

[3] T 51. Volver al texto.

[4] C 181. Volver al texto.

[5] T 82. Volver al texto.

[6] T 57. Volver al texto.

[7] T 57, 54. Volver al texto.

[8] T 63. Volver al texto.

[9] Ka II, 123. Volver al texto.

[10] Ka II, 124-25. Volver al texto.

[11] En la actualidad, la Unción de los enfermos no está tan directamente relacionada con la muerte como en otros tiempos. No obstante, conviene recordar que, para el pueblo del Antiguo Testamento, la enfermedad y todas las demás situaciones que amenazaban la vida representaban una prefiguración directa, e incluso una presencia manifiesta, del mundo de la muerte en medio de la vida. Los Salmos lo muestran muy claramente. Christoph Barth, *Die Errettung vom Tod in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alton Testaments* (Zollikon: Evang. Verlag, 1974). Para la situación moderna, cf. también G. Greshake, "Letzte Olung-Krankensalbung-Tauferneuerung angesichts des Todes?", en: *Leiturgia, Koinonia, Diakonia*, Festschr. Kard. Konig (Viena: Herder, 1980), 97-126. Volver al texto.

[12] T 124. Volver al texto.

[13] T 123-25. Volver al texto.

2. El Juicio Único

a. Juicio universal y personal

[1] P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im*

neutestamentlichen Zeitalter (Tubinga: Mohr, 1934), 289. Volver al texto.

[2] *Ibídem*, 280-84, ofrece aquí numerosos ejemplos de los distintos matices. Volver al texto.

[3] B. Neunheuser, "Letztes Gericht" en T. Bogler, ed., *Tod und Leben: Von den letzten Dingen* (Maria Laach: Ars liturgica, 1950), 83. Volver al texto.

[4] *Ibídem*, 89. Volver al texto.

[5] *En Mt. Comm.*, ser. 70 (Klostermann, 164-66). Basilio se expresa de forma similar: *En* Sal. 33,4 (PC 29, 360), en proximidad a Orígenes: Pseudo-Basilio, *Comentario a Isaías* (PG 30, 200-201). Volver al texto.

[6] "Quaedam igitur vis est intelligenda divina qua fiet ut cuique opera stia, vel bona vel mala, cuncta in memoriam rcvocentur et mentis intuitu mira edentate cernantur;. . . atque ita *simul omnes* et *singuli* judicentur": *De Civ. Dei* XX, 14 (PL 41, 680). Volver al texto.

[7] *Be'aharit hayyamim* no tiene por qué significar "el fin de los tiempos" (Os 3:5; Is 2:4; Miqueas 4:1; Jer 23:20, etc.), sino "en el transcurso del tiempo", "a largo plazo": R. Pautrel, "Jugement" (AT) en *DBS* IV, 1324. Volver al texto.

[8] Por ejemplo, Justino, *Dial.* 5: "Las almas de los buenos descansan en un lugar mejor, y las de los pecadores y malvados en uno peor, esperando allí el tiempo del juicio." Lo mismo en Ireneo, *Adv. Haer.* V, 31, 1-2 (citando el descenso de Cristo al Seol): "El discípulo no es mayor que su Maestro". Tertuliano acuñará la expresión "refrigerium (interino)" -expresión que tendrá profundas consecuencias- para las almas de los justos que esperan el juicio. Probablemente lo hizo para contrarrestar una teoría de Marción, según la cual allí sólo esperaban las almas de los "psíquicos". Sobre esto, cf. A. Stuiber, "Refrigerium interim" en *Theophaneia* 11 (Bonn: Hanstein, 1957); H. Fine, "Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian" en *Theophaneia* 12 (Bonn: Flanstein, 1958); II. Fine, "Der Ort der Erquickung" en *Grist und Leben* 33 (1960), 334-48. Sobre Hipólito, cf. *Adv. Gracia*. 1-3 (PG 10, 796-800). Novaciano habla de un pre-juicio (*praejudicium): De Trin.* 1 (PL 3,888). Lactancio rechaza explícitamente el "juicio particular": "Ne quisquam putct animas post mortem protinus judicari", pues todas se mantienen en custodia juntas hasta el juicio: *lust. Div*. VII, 26 (PL 6,813-14). Cipriano sigue a Tertuliano, pero ya no sitúa la antecámara en el Seol; también los justos, no sólo los mártires, están con Dios: *De mortalitate* 20, 26 (PL 4, 596, 601s.). Los griegos evitan el concepto de un juicio particular hasta el último momento.

Agustín habla a menudo de él a la manera tradicional: *De praed. sanct.* 12, 24 (PL 44, 97778, passim). Pero también puede distinguir entre varios tipos de juicio: el Juicio Final es el verdadero, pero otros juicios menores tienen lugar incluso durante la vida: *De Civ. Dei* 20, 1, 2 (PL 41, 659); finalmente (en un pasaje aislado) puede hablar de un juicio después de la muerte: "Illud quod rectissime et salubriter credit (Victor) judicari animas cum de corpore exierint, antequam veniant ad illud judicium": *De anima* II, 4, 8 (PL 44, 498-99). Sin embargo, incluso después de Agustín, es habitual reservar este nombre al Juicio Final. Cf. *D'l'C* VIII, 2, 1801s. Tomás sólo habla de pasada de dos juicios (Suppl. 88, 1 ad 1); los concilios de Lyon (1274) y Florencia (1438) no los mencionan en absoluto, por consideración a los griegos. Volver al texto.

[9] Jerónimo es típico: "Diem autem Domini diem intellige judicii, sive diem exitus uniuscujusque de corpore. Quod enim judicii futurum est omnibus, hoc in singulis die mortis impleretur": *En Joel* II, 1 (PL 25, 965). Agustín es similar: "Novissinius dies est cujusque dies mortis. Etenim cum hinc exieris, recipieris pro meritis et resurges ad recipienda quae gessisti": *Sermo* 170, 10 (PL 38, 932). Es inútil, por tanto, polemizar contra el "énfasis excesivo" en el "juicio particular" creyendo que con ello se hace un acercamiento ecuménico a los ortodoxos orientales (Lambert Beauduin, "Himmel und Auferstehung" en *Das Mysterium des lodes* (Frankfurt: Knecht, 1955), 221-40. Todos los elementos del juicio particular están contenidos en el juicio general. Volver al texto.

[10] *Peri Archon* I, praef. 5. Volver al texto.

[11] *En Rom.* II, 1-2 (PG 14, 870-72). Volver al texto.

[12] O 16, 9 (PG 35, 945). Volver al texto.

[13] *En I Cor. horn.* 42, 3 (PG 61, 366-68); *En II Cor. hom.* 9, 4 (PG 61, 465). Volver al texto.

[14] Ésta, y no "de la muerte", es la fórmula constante. Rom 1:4; 4:24; 6:4; 8:11; 10:7; 1 Cor 15:12, 20; Gal 1:1; Ef 1:20; Col 1:18; 2:12; 1 Tom 1:10; 2 Tim 2:8; Heb 13:20; 1 Pe 1:3; 1:21; Ap 1:5; Hch 4:10. Volver al texto.

[15] Así, en los Hechos de los Apóstoles, Pedro y Juan hablan al pueblo de la resurrección de entre los muertos "por medio" (basándose en el ejemplo de) Jesús (4:2). En Atenas Pablo proclama "el evangelio de Jesús y de la resurrección" (17,18); ante las acusaciones de 23,6 se defiende diciendo que en su enseñanza no propone otra cosa que la "resurrección de los muertos" (no "de"). Similar es 24:15, que habla de

una "resurrección de los muertos, tanto de los justos como de los injustos", y 24:21. En el discurso de Pablo ante Agripa, la resurrección de Jesús es preeminentemente un ejemplo del poder de Clod de resucitar a los muertos (26:8); es sólo el primero en quien se cumple la antigua promesa (26:22-23). Volver al texto.

[16] La resurrección de Lázaro, que se realiza aquí y ahora en el tiempo, es un *semeion* del poder de la resurrección escatológica encarnada en Jesús. Volver al texto.

[17] Zeller, "Corpora Sanctorum" en *Zft. f. Kath. Theol*. 71 (1949), 385-465. Volver al texto.

[18] 1 Cor 15:23 habla de un *tagma*, u "orden" de resurrección, esto sólo significa una sucesión temporal cuando se ve en una perspectiva histórica interna. Evidentemente falta la tercera etapa prevista: "Primero Cristo, las primicias, luego, en su venida, los que le pertenecen", y finalmente todos los demás. Volver al texto.

[19] Sobre esto, cf. Paul Hoffmann, *Die Toten in Christus: Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zurpaulinischen Eschatologie* (Ministro: Aschendorff, 1966), esp. 95-133; sobre el tiempo d.C.: 134-74. Volver al texto.

[20] F. Stier, *Zur Komposition und Literarkritik der Bilderreden im äth, Henoch* (1935), 79, citado en Hoffmann, *Die Toten in Christus*, 113. Hay varias referencias en 4 Esdras a almas, separadas de sus cuerpos, que esperan la resurrección. Volver al texto.

[21] Cf. J. Schniewind, "Die Leugner der Auferstehung in Korinch" en *Nachgelassene Reden und Aufsätze* (Berlín: Töpelmann, 1952), 110-39. "Pablo no puede imaginar un estado de perfección sin el cuerpo"; "en su pensamiento está totalmente comprometido con afirmaciones positivas sobre el nuevo cuerpo" (Hoffmann, sobre 1 Cor 15, *Die Toten in Christus*, 245, 252). La insistencia de Pablo en que estamos "revestidos" (del nuevo cuerpo) en 2 Co 5,4 apunta en la misma dirección.

"Ita Christus judex secundum unicum simplicissimurn atque indistinctum judicium in uno momento (omnes judicat)": Nicolaus Cusanus, *Docta Ignomntia* III, 9 (Petzelt 108). Volver al texto.

[22] Así pues, es posible encontrar en este pasaje de Tesalonicenses "un esbozo" (Hoffmann, *Die Toten in Christus*, 237) de la formulación de Filipenses, que en todo caso debió de escribirse no mucho más tarde (sobre todo en la parte B). Cf. *ibíd.*, 327. No se puede probar que esta idea -que las almas de los justos existen en Dios después de su muerte- fuera desconocida para Pablo antes de Filipenses (después de todo,

estaba presente en la tradición judía) o que esté reflexionando sobre ella en 2 Corintios 5. En lugar de interpretar todo el pasaje con vistas a la parusía, como es habitual hoy en día (siguiendo a Lietzmann), podríamos seguir el pensamiento de Pablo a medida que atraviesa el estado postmortal preliminar y abarca el anhelado estado final. Lo que está bastante claro es que Pablo no se demora en la etapa preliminar. Además, Filipenses 1:23 apunta definitivamente hacia Filipenses 3:10-11. Volver al texto.

23 "La cuestión de un estado intermedio entre la muerte y la resurrección. . no se plantea. Jesús es la resurrección: en consecuencia, la fe, que significa el contacto entre Jesús y yo, significa que he traspasado la línea de la muerte aquí y ahora": J. Ratzinger, *Eschatologie* (Regensbutg, 1977), 103. Volver al texto.

c. Aferrarse al Juicio Único

1 J. Ratzinger, *Eschatologie* (Ratisbona, 1977), 169. Volver al texto.

(2) De acuerdo con una decisión de la Universidad de París de 1241. DS 1000 (Neuner-Roos 819). Volver al texto.

3 Sobre el "estado intermedio", cf. K. Rahner, *Theological Investigations*, vol. 17 (Londres: Darton, Longman y Todd). Volver al texto.

4 Ratzinger, *Eschatologie*, 157. Por supuesto, todas las cosas van unidas, y no existe un individuo absoluto en la raza humana. Así, R. Panikkar puede decir que el cosmos tiene un carácter kármico ("La Loi du kannan et la dimension historique de l'homme" en Castelli, *Herméneutique et Eschatologie* [París: Aubier, 1972], 205-30). El "Juicio" Final puede finalmente desvelar e integrar estas interrelaciones. Sin embargo, tal acto no puede llevar al individuo ante el tribunal de Dios por segunda vez y hacerle responder de nuevo por sí mismo. Volver al texto.

5 Así Kosmas Vestitor, *Horn. 2 in Assumptionem* (enA. Wenger, "L'Assomption de la Très Ste. Vierge dans la tradition byzantine du VIe an Xe siècle" en *Archives de l'Orient Chrétien* 5 [París, 1955], 319); Fulberto de Chartres, *Sermo* 5 (PL 141, 325B); Giotto en una famosa representación en Sancta Croce en Florencia, cf. Matilde de Magdeburgo, *Das fließende Licht der Gottheit* IV, 23, y V, 9. Volver al texto.

d. El Juicio Único y la Purificación

[1] Siempre lo hemos formulado de esta manera: "Reducir el 'purgatorio' de 'lugar' a 'estado' serviría de muy poco si no se decidiera situar el aspecto 'purgativo' de este estado en el encuentro entre el pecador aún no purificado y el Kyrios que aparece como su Juez": H. U. von Balthasar, en: Feiner, Trütsch y Bockle, eds., *fragen der Theologie*, 3ª ed. (Benziger, 1960), 411. "Es inútil. . . distinguir entre el 'fuego de purificación' y el 'fuego escatológico' ": H. U. von Balthasar, "Eschatology in Outline", en *Spirit and Institution* (San Francisco: Ignatius Press, 1995) 455. Volver al texto.

[2] *1ª 1 Cor 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer*? (Düsseldorf: Triltsch, 1955), 126. Volver al texto.

[3] J. Ratzinger, *Eschatologie* (Ratisbona 1977), 187-88. Volver al texto.

[4] A. Michel, "Origène et le dognie du Purgatoire" en *Questions ecclésiastiques* (Lille, 1913). Volver al texto.

[5] *En Luc. hom*. 24. Cipriano es considerado como uno de los fundadores de la doctrina del purgatorio sobre la base de su creencia (supuestamente) de que la penitencia terrenal se prolonga en el reino del más allá. De hecho, en el pasaje relevante (*Ep*. 55, 20) sólo habla de una continuación de la penitencia terrenal: P. Jay, "Saint Cyprien et la doctrine du Purgatoire" en *Rech. théol. anc. et méd*. 27 (1960), 133-36. Volver al texto.

[6] *En Sal*. 118, 5, 20 (PL 15, 1487-88). Volver al texto.

[7] *De Civ. Dei*. 21, 26 (PL 41, 744). Joseph Ndelika, *Evolution de la doctrine du Purgatoire chez S. Augustin* (1966). Volver al texto.

[8] Para un estudio teológico, véase *Diet. Apol*. (Bernard) y *DThC* (A. Michel, M. Jugie). Jacques le Goff, *La Naissance du Purgatoire* (Gallimard, 1981) ofrece una recopilación muy completa, con un interés literario y sociológico particular. Volver al texto.

[9] Por ejemplo, (Pseudo)-Eligius (PL 87, 619), en Hugh de Saint-Victor (O. Lottin, "Questions inedites de Hugo de St. Victor" en *Rech. théol. anc. et méd.*, 1960, 59-60). Volver al texto.

[10] *Glossa in libros Sent. IV* (Cuar. 1957), 370. Volver al texto.

[11] Cf. Le Goff, *Naissance*, 334 y ss. Volver al texto.

[12] Citas de Alejandro, Alberto, Buenaventura y Tomás en A. Michel, "Purgatoire" en *DThC* 1240. Volver al texto.

[13] OM 383. Volver al texto.

[14] OM 383-84. Volver al texto.

[15] Véase también OM 333. Volver al texto.

[16] 4 Jo 143. Volver al texto.

[17] C 101. Volver al texto.

[18] "El purgatorio, por ejemplo, que vemos como un acto de justicia, se ve bajo esta luz nada más que como un acto de amor del Hijo, que quiere purificarnos para que se realice esa sustitución que nos hace hijos del Padre": 1 Jo 273. "Temeríamos el Purgatorio si no viéramos que es un misterio de amor. Por eso nos sometemos de buen grado. . comprendemos que la justicia debe satisfacerse dentro del amor": 3 Jo 321-22. Volver al texto.

[19] OM 338. Volver al texto.

[20] OM 339. Volver al texto.

[21] OM 321. Volver al texto.

[22] OM 363. Volver al texto.

[23] OM 340. Volver al texto.

[24] OM 347. Volver al texto.

[25] OM 348. Volver al texto.

[26] C 102-3. Volver al texto.

[27] 3 Jo 81. Volver al texto.

[28] OM 3 86. Volver al texto.

[29] Ka I, 373. Volver al texto.

[30] OM 327. Volver al texto.

[31] OM 322. Volver al texto.

[32] OM 326. Volver al texto.

[33] OM 373. "Se trata menos del momento cronológicamente último que de todo el período de la propia vida": OM 390. Volver al texto.

[34] OM 380. El hombre "comprende lo que Dios habría deseado y esperado de él. Dios le pone en un estado en el que, dada esta comprensión, podría empezar de nuevo": C 104. Volver al texto.

[35] OM 349. Volver al texto.

[36] OM 362. Volver al texto.

[37] OM 335. Volver al texto.

[38] OM 336. Volver al texto.

[39] OM 339. Volver al texto.

[40] OM 343. Volver al texto.

[41] OM 345. Volver al texto.

[42] OM 360. Volver al texto.

[43] OM 361. Volver al texto.

[44] OM 354. Volver al texto.

[45] OM 350. Volver al texto.

[46] OM 369. Volver al texto.

[47] OM 371. Volver al texto.
[48] OM 319. Volver al texto.
[49] OM 318. Volver al texto.
[50] OM 325. Volver al texto.
[51] OM 384. Volver al texto.
[52] OM 378. Volver al texto.
[53] OM 359. Volver al texto.
[54] OM 338. Volver al texto.
[55] OM 342. Volver al texto.
[56] Gl 79. Volver al texto.
[57] OM 374. Volver al texto.
[58] OM 356. Volver al texto.
[59] OM 382. Volver al texto.
[60] OM 355. Volver al texto.
[61] OM 353. Volver al texto.
[62] OM 345. Volver al texto.
[63] OM 340. Volver al texto.
[64] OM 364. Volver al texto.
[65] OM 368. Volver al texto.
[66] OM 371. Volver al texto.
[67] OM 317. Volver al texto.
[68] OM 330. Volver al texto.
[69] OM 351. Volver al texto.
[70] OM 367. Volver al texto.
[71] OM 341. Volver al texto.
[72] OM 364. Volver al texto.
[73] OM 361. Volver al texto.
[74] OM 332. Volver al texto.
[75] OM 384. Volver al texto.
[76] Ka 1, 279. Volver al texto.

Parte III

A. Empotrados en Dios

[1] El tratamiento más completo se encuentra en M. Schmaus: *Von den Letzten Dingen* (Ratisbona, Münster, 1948); cf. también bis *Dogma*, vol. *6: Justification and the Last Things* (Westminster, Mel.: Christian Classics, 1984). Volver al texto.

[2] W. Pannenberg, "Die Auferstchung Jesu unci die Zukunft des Menschen" en *Kerygma unci Dogma* 24 (1978), 115-16. Volver al texto.

[3] *Hom. en Lev*. 7, 5 (Baehrens 7, 96). Volver al texto.

[4] Sobre la teología de los cuarenta días, cf. mi *A Theology of History* (San Francisco: Ignatius Press, 1994), 83-93. "A través de sus cuarenta días en la tierra. . nuestra creencia en la vida eterna se convertirá en una experiencia humana genuina e irrefutable": A 88. Volver al texto.

[5] C 524. Volver al texto.

[6] C 528. Volver al texto.

[7] Alberto, *De Resurrectione*, tr 1, q 3 sol (vol. XXVI [1958], 244b). Volver al texto.

[8] C 490. Volver al texto.

[9] Ap 409. Volver al texto.

[10] 3 Jo 17; C 181, 410; Ka I 422. Volver al texto.

[11] "La tierra pertenece al cielo. Y la humanidad ha sido creada para el cielo. El cielo del Dios trino, con todos los infinitos a su disposición, tiene espacio suficiente para acoger a la tierra y a sus habitantes": Pf 127; Bi 17. Volver al texto.

[12] Ka II, 213. Volver al texto.

[13] a 126-27. Volver al texto.

[14] Is 30; 4 Jo 54, 82, 289; K 34, 97. "El Hijo de Dios" ha "perfeccionado la unidad del cielo y de la tierra en su propia Persona": Fel 45; Ep 47, 50; KW 45; Gl 71; B no, 118, 172C 280, 284, 309. "Donde los dos se encuentran, donde el Señor aparece como vida eterna y nosotros como lo que seríamos si él no hubiera venido, es decir, completamente transitorios, se encuentran la Antigua y la Nueva Alianza. . . . Así pues, la transición (de la Antigua a la Nueva) es el punto de encuentro del cielo y la tierra; la Encarnación los cruza a ambos. Pero también es un punto en movimiento que viene del cielo a la tierra, haciendo que las fronteras entre el cielo y la tierra se desvanezcan a medida que se asume la transitoriedad. . . al cielo": Ka I, 53. Volver al texto.

[15] C 528. Volver al texto.

[16] C 523. Volver al texto.

[17] 4 Jo 345. Volver al texto.

[18] H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie*, QD 90 (1980), 166-67. En sus *Investigaciones teológicas*, vol. 2, K. Rahner habla del "devenir" del cielo; para él, el "retorno" de Cristo tiene lugar "a medida que el mundo se perfecciona, adquiriendo la realidad perfeccionada que ya posee". Volver al texto.

[19] Zeller, "Corpora Sanctorum: Eine Studie zu Mt 27, 52-53" en *ZkTh* 71 (1959), 384-465. "No se nos dice (Mt 27,52s.) cuáles de los santos resucitaron, ni si todos los que resucitaron fueron vistos en la Ciudad Santa, ni cuántos. La palabra 'muchos' no es una limitación, aunque no significa 'todos': lo deja abierto. El mensaje principal es que ahora puede comenzar la resurrección final de los muertos": Mt 194. Volver al texto.

[20] Para las referencias, véase p. 358, n. 5. Volver al texto.

[21] Cf. Ap 655-62. Volver al texto.

[22] *S. Th.* Ill, 57, 1. Volver al texto.

[23] *De Resurrectione*, tr 2, q 9, a 3 (vol. 26 [1958], 286). Para otros pasajes, cf. *ibid.*, n. 29. Volver al texto.

[24] E. Krebs, "Dietrich von Freiberg" en *BGPhM* V, 5-6 (1906), 109*. Volver al texto.

[25] *Docta Ignorantia* III, 8 (Petzelt, Nicolaus von Kues, *Philosophische Schriften* I [Kohlhatnmer, 1949]), 107. Volver al texto.

[26] *De Divis. Naturae* V, 6 (PL 122, 872A). Volver al texto.

[27] *Ibídem*, 38 (993B). Volver al texto.

[28] *Ibídem*, (992C), cf. V, 19 (894BC). Volver al texto.

[29] *Ibídem*, 38 (994C). Volver al texto.

[30] *Ibídem*, 36 (984B). Siguiendo a Erígena, Honorio de Autun ve el cielo como un "locus spiritualis. . ubi ipsa Divinitas qualis est. . . eontuetur": *Elucidarium*, LIU, 1 (PL 172, 1157A). "Domus Patris. . . est visio omnipotentis Dei" (*ibid.*, Ill, 8; 1162B). Por otra parte, encontramos en III, 15-16, 18, la descripción de una nueva fisicalidad. Volver al texto.

[31] "Stupefactus haesito maximoque horrore concussus titubo", *ibídem*, 7 (986B). Volver al texto.

[32] J. Ratzinger, "Auferstehung des Fleisches" y "Auterstehungsleib" en *LThK* I, 1050, 1052. Volver al texto.

[33] Orígenes, *Hom. in Lev*. 7, 5 (Baehrens 6, 386-87). Volver al texto.

[34] *Hom. en Núm*. 24, 2 (Baehrens 7, 229-30). Volver al texto.

[35] *Mt. Comm*. 12, 26 (Klostermann 10, 128). Volver al texto.

[36] La escolástica era muy consciente de la necesidad de algún elemento que fuera más allá de la finitud, que "desfinanciara" el conocimiento que los bienaventurados tienen de Dios (y también del mundo). Intentó responder a la cuestión hablando de un *medium deducens* o *disponent* "divinizante", un "*medium confortans videntem*" (Alberto) que se da a modo de dote (*dos*) al espíritu finito para que pueda participar de la infinitud del conocimiento que Dios tiene de sí mismo (en la "luz de la gloria"). Esto desarma la objeción del adagio "infmiti ad fmitum nulla est proportio". Alejandro de Hales "identifica. . una cierta infinitud en el intelecto, que adquiere a través de una irradiatio Dei". N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von P. Lombardus bis Thomas von Aquin*, Stud. Friburgensia NF, 9 (Friburgo, Suiza: Universitatsverlag, 1954), 147-61: "Die Ausrustung des Verstandes zur seligen Gottesschau". Lo único que falta en esta especulación es la mediación cristológica que hemos esbozado anteriormente, y que pretende ser una continuación, en términos concretos, de la exposición iniciada por K. Rahner en su muy citado ensayo sobre el significado eterno de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios ("Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhaltnis" en *Schriften III* [1956], 47-60). Volver al texto.

[37] El autor emplea el verbo *weilen*, que significa "morar por un tiempo" o "detenerse". Volver al texto.

2. Recurso a la idea

[1] Agustín, *83 Quaestiones*, q 46, n 2. Máximo el Confesor es más claro cuando (en *Ambig.* 7, PG 91, 1081C), explicando la fácilmente malentendida afirmación de Gregorio de Nazianzcn de que somos "partes de Dios": "Somos, y se nos puede llamar con razón, una parte de Dios en la medida en que las Ideas de nuestro ser son preexistentes en Dios". Todo ser humano existente está formado según estas Ideas (*ibid.*, 1084), sin disolverse por ello en Dios. Este pasaje, traducido por Escoto Erígena, fue sin duda el punto de partida de su propia interpretación ("dinámica") y de todas las que le siguieron. Volver al texto.

[2] Thomas, *Evang. Job*. lect. 2, III (Marietti, n. 91). Sobre las diversas maneras de puntuar los versículos 3-4 del Prólogo, cf. Paul Lamarche, "Le Prologue de jean" en *RSR* 52 (1964), 497-537, esp. 514-23. Volver al texto.

[3] *Sent.* I, d 36, q t, a 3 ad 2; *De Ver*. q 4, a 6; *S. Th*. I, q 1 8, a 4 ad 3. Volver al texto.

[4] *De Ver*. q 4, a 6 (cuerpo del artículo). Volver al texto.

[5] Buenaventura, *Sent.* I, d 35, a unicus q 1 ad 2 (Quarenghi I, 601b). Volver al texto.

[6] "Similitudo, quae est ipsa Veritas expressiva. . melius exprimit rem, quam ipsa res seipsam exprimit": *ibid.*, ad 3. Volver al texto.

[7] *Die Lehre von der Idee in Verbindung mit einer Entwicklungsgeschichte der Ideeulelire und der Lehre vom göttlichen Logos* (Giessen, 1840), 821. Volver al texto.

[8] *Ibídem*, 914. Volver al texto.

[9] Véanse nuestras observaciones anteriores sobre la adecuación y la "superadecuación" del ser y de la obra de Cristo. Volver al texto.

[10] "Idea in Deo. . est ratio expressiva cognoscendi iron tantum universale, scd etiam singulare, quamvis ipsa non sit universalis nec singularis, sicut nee Deus": Buenaventura, *Sent.* I, d 35, q 4. Meister Eckhart será de otra opinión. Volver al texto.

[11] Sobre la opinión de los Padres de que Cristo tomó para sí toda la naturaleza humana, cf. *Theo-Drama* 111, 217, 235C y los textos citados en E. Mersch, *Le Corps Mystique* I, cap. 8, secc. 8, sec. 5. Escoto Erígena entiende esta unidad de la naturaleza adoptada de manera

platónica (*Hom. in Prolog. Job.*, PL 122, 290A: *De Div. Nat.* V, 25, 910 ss.; V, 27, 921 ss.). Hay constantes referencias a esto en Eckhart. Volver al texto.

[12] Dm. *Nat.* II, 2 (PL 122, 529AC). Volver al texto.

[13] *Ibídem*, 16 (549AB). Volver al texto.

[14] *Ibídem*, 15 (547C). Volver al texto.

[15] *Ibídem*, 2 (528CD). Volver al texto.

[16] *Ibídem*, 11 (539D-540A). Volver al texto.

[17] *Ibídem*, 14 (543D-544A; 545AB). Volver al texto.

[18] *Ibídem*, V, 16 (887D-888A). Volver al texto.

[19] *S. Th.* 1, 89, 12c; *ibid.*, lc ad 3; I-II, 94, 1 ad 2; *De Ver.*, 16, 1 c + ad 12; *ibid.*, 2C. Volver al texto.

[20] "Sicut scintilla est id quod purius est dc igne et quod supervolat toti igni, ita synderesis est id, quod supremum in conscientiae iudicio reperitur, et secundum hanc metaphoram synderesis scintilla conscientiae dicitur": *De Ver.* 17, 2 ad 3; cf. *2 Sent.* 39, 3, 1c. Volver al texto.

[21] Juan de Ruysbroeck, *El adorno del matrimonio espiritual*, trans. C. A. Wynschenk (Londres: Dent, 1916), bk. 3, cap. 3 (pp. 172-73). Sobre las ideas como "vida en Dios" según Juan 1:4-5, véase "Le Miroir du Salut eternel" en *Oeuvres de Ruysbroeck*, 3ª ed. (Bruselas: Vromant, 1922), vol. 1, 87. Entre nuestra idea y nuestra existencia hay una continuidad no mediada (*ibid.*, 88). "Pues la esencia y la vida que poseemos en Dios, es decir, en nuestra Fuente eterna, y que tenemos en nosotros según nuestro ser esencial, es recíproca, no está separada por ningún muro": F. M. Fluebneren la edición alemana de Ruysbroeck (Leipzig: Insel Verlag, 1924), 338. Cf. *Sermón* 53 de Tauler: "La chispa del alma. . . no descansa hasta que vuelve a la Tierra divina de donde vino y donde estaba en su estado increado" (Hofmann II, 407). Suso, en su defensa de Eckhart *(Büchlein der Wahrheit*), señala la "distinción" trinitaria como el fundamento permanente de todas las distinciones de las criaturas: "Por lo menos esta Nada (es decir, Dios en su Ser que todo lo supera) ya tiene distinción en sí misma, y de esta distinción, en la medida en que es fructífera, proceden todas las distinciones propias de las cosas" (cap. 6, Bihlmeyer, 353). Volver al texto.

[22] Ka II, 184; "En este sentido estamos en él antes de que él esté en nosotros": Ka II, 237. Volver al texto.

[23] OM 564. Volver al texto.

[24] OM 565. Volver al texto.

[25] Ep 92. Volver al texto.

[26] *Teo-Drama* III, 263-71. Volver al texto.
[27] *De Div. Nom.* V, 8 (PC 3, 824C). Volver al texto.
[28] 4 Jo 216 (GT). Volver al texto.
[29] 4 Jo 398. Volver al texto.
[30] Fel 33-34. Volver al texto.
[31] Ka II, 322. Volver al texto.

3. La criatura en Dios

[1] Cf. el profundo estudio de Ferdinand Ulrich: "Cur non video praesentem? Zur Implikation der 'griechischen' und 'lateinischen' Denkform bei Anselm und Scotus Eriugena" en *Freiburger Zft. f. Phil. u. Theol.* 22 (1975), 70-170. Volver al texto.

[2] H. de Lubac, *Surnaturel* (Aubier, 1946), pt. 2: "Esprit et liberté", 187-321. Volver al texto.

[3] "Videtur autem quod ubi praesentissima est divina essentia seu Veritas non esset necessaria umbra vel imago nee medium aliud. . . . [Así, por ejemplo, el alma recibe directamente su alegría o su tristeza. Pero, ¿puede Dios ser dado de este modo?]. In hoc autern dicimus quod licet divina essentia essentialiter praesentissima sit animabus nostris ac proxima, sua tamen supereminentia et incomprehensibilitate remotissima est ac distantissima ab illis, vel quod congruentius est, illae ab ipsa": Guillermo de Auvernia, *De retributionibus sanctorum*, en *Opera omnia* (París, 1674) I, 517V (reimpresión Frankfurt, 1963). Volver al texto.

[4] Buenaventura, *2 Sent*, d 23, a 2, q 3 ad 7 (Quarenghi II, 546). Volver al texto.

[5] Cf. Gregorio Magno: "In futuro reperietur omnipotens per speciem, sed non ad perfectum, quia ejus essentia a nullo plene videbitur", *Moralia* 10 (PL 75, 928C). Volver al texto.

[6] Para una recopilación de textos, algunos impresos por primera vez, cf. H.-F. Dondaine. Dondaine, "L'Objet et le 'medium' de la vision béatifique chez les théologiens du 13 siècle" en *Rech. théol. anc. et méd.* 19 (1952), 60-130. Volver al texto.

[7] Crisóstomo, *Hom. in Joh.* 10,1; Cirilo de Jerusalén, *Catech.* 6, 6. Volver al texto.

[8] Sobre toda esta cuestión, cf. N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von P. Lombardus bis Thomas von Aquin*, Stud. Friburgensia NF 9, (Friburgo, Suiza: Universitatsverlag, 1954), 154ss. Volver al texto.

[9] *De Div. Nat.* I, 11 (PL 122, 452C). Volver al texto.

[10] *De Vita Moysis* (PG 44, 465AC). Volver al texto.

[11] *En Cant. hom.* 11 (PG 44, 1000AB). Volver al texto.

[12] *De anima et resurrectione* (PG 46, 105C). Volver al texto.

[13] *En Cant. hom.* 9 (PG 44, 977D); cf. *De virginitate* 7 (PG 46, 352AC). Volver al texto.

[14] *En Cant. hom.* 2 (PG 44, 801B); *cuerno*. 13 (PG 44, 1044CD). Volver al texto.

[15] *En Cant. hom.* 4 (PG 44, 852A-853A). Volver al texto.

[16] *Beatitud. o.* 7 (PG 44, 1277C). Volver al texto.

[17] Juan de Ruysbroeck, *El Libro de la Verdad Suprema* en *El Adorno del Matrimonio Espiritual*, trans. C.A. Wynschenk (Londres: Dent, 1916), 241. Volver al texto.

[18] Ruysbroeck, *Libro de la Verdad Suprema*, 244, 246. Volver al texto.

[19] Ruysbroeck, *Adorno*, 99. Volver al texto.

[20] Ruysbroeck, *La piedra centelleante*, en *Adorno*, 205-6. Volver al texto.

[21] Ruysbroeck, *Adorno*, 77, 129. En el cap. 56 (pp. 124-25) describe este "encuentro" como algo que tiene lugar desde puntos diferentes y opuestos. Volver al texto.

[22] *Ibídem*, 126-7. Volver al texto.

[23] OM 75. Volver al texto.

[24] OM 73. Volver al texto.

[25] OM 74. Volver al texto.

[26] OM 75-77. Volver al texto.

4. Libertad, visión y creación

[1] *Enchiridion* 105 (PL 40, 281). Volver al texto.

[2] *De con: et gratia* XII, 33 (PL 44, 936). Volver al texto.

[3] *De libertate arbitrii c 1* (Schmitt I, 206, 26s.). Volver al texto.

[4] *De ver.* q 24, a 8. Fundamentalmente esto también se aplica a los ángeles en la medida en que tienen que elegir a Dios como su meta sobrenatural. la, q 63, a 1 ad 3. Volver al texto.

[5] A Eckennann, 4 de febrero de 1829. Volver al texto.

[6] A V. Müller, 23 de septiembre de 1827. "¡Sigamos trabajando hasta que seamos llamados de nuevo al éter por el espíritu del mundo, tanto si tú como si yo vamos primero! Entonces, ¡que el eternamente viviente no nos niegue nuevas tareas análogas a aquellas en las que ya hemos demostrado nuestra valía! Y si en su paternal bondad nos

concediera también el recuerdo y el sentido de lo correcto y de lo bueno que aquí deseamos y realmente hicimos, seguramente nos pondríamos a trabajar con mayor energía en la maquinaria del mundo": A Zelter, 19 de marzo de 1827. Volver al texto.

[7] 11. Schlier, *Galaterbrief 202*, n. 5; ref. a Bultmann, *ThWB* I, 709s. Volver al texto.

[8] *Teófanes* (PG 150, 941C). Volver al texto.

[9] *Operum Argumenta* (PG 150, 823). Volver al texto.

[10] Cf. especialmente Basilio y Gregorio de Nisa en sus escritos contra Eunomio. Volver al texto.

[11] En sus sermones sobre la incomprensibilidad de Dios. Se pronunciaron cinco sermones en Antioquía, 386-387 (edición crit. de Malingrey, Flaciliere y Danielou: *Sur Incompréhensibilité de Dim*, SC 28bis 1970), y hubo otra serie en Constantinopla en 386. Volver al texto.

[12] "Dios no sabe más de su ser que nosotros; no es más claro para él que para nosotros. Todo lo que sabemos de él, él lo sabe igualmente; todo lo que él sabe de sí mismo, podemos encontrarlo fácilmente y sin ninguna diferencia en nosotros mismos": Eunomio en: Sócrates, *Hist. Eccl.* IV, 7 (PG 67, 474B). Volver al texto.

[13] Resumen en Vladimir Lossky, *Schau Gottes* (Zúrich: EVZ, 1964). La obra muestra también, sin embargo, cuán llena de lagunas está la tradición griega anterior a Gregorio Palamas. Sobre los Padres griegos que niegan la *visio facialis*: V. de Broglie, *De fine ultimo humanae vitae* I (París: Beauchesne, 1948), 122s. Volver al texto.

[14] *S. Th.* I, 12, 7 ad 3. Volver al texto.

[15] *S. Th.* I, 12, 7 ad 1. Volver al texto.

[16] *C. Gentes* III, 56, Amplius. Volver al texto.

[17] "Por tanto, en la vida eterna seremos más bienaventurados en virtud del oír que del ver. Porque el acto de oír la Palabra Eterna está en mí; el acto de ver sale de mí": Eckhart, sermón 58. Quint, *Deutsche Predigten*, 430-31. Volver al texto.

[18] "En aquel día no me pediréis nada" (Jn 16,23). "Porque lo percibirán claramente. Pero esta percepción es efecto del Espíritu Santo. . . . En cambio, los hombres seguirán interrogando al Padre, porque el Padre permanece velado en el misterio de su invisibilidad y sólo se les hace evidente en la plenitud de dones que concede en nombre del Hijo. No ven al Padre mismo: no es como si pudieran deducir y elaborar su esencia poco a poco, a partir de su don. Su misterio permanece indiviso. . . . Y, sin embargo, la revelación del

Padre en misterio perdurable es también obra del Espíritu Santo": 3 Jo 275276. La célebre sentencia de Ireneo es apropiada aquí: "Lo que es invisible en el Hijo es el Padre, y lo que es visible en el Padre es el Hijo": *Adv. Hacr.* IV, 6, 6. Volver al texto.

[19] Sobre toda esta problemática, véase la obra filosófica del autor *Wahrheit. Ein Versuch. Erstes Budi: Wahrheit der Welt* (Zúrich: Benziger, 1947); la continuación teológica se encuentra en su *Theologik*. Volver al texto.

[20] Jean Meyendorff ha intentado interpretar la teología de Gregorio Palamas como un "personalismo existencial": "Su pensamiento se expresa con verdadera claridad cuando habla de Dios como sujeto actuante; en ese momento se siente más cerca de la realidad que cuando intenta, con mayor o menor éxito, conceptualizar sus pensamientos en términos filosóficos" (Meyendorff, "St. Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe" en *Maitres spirituels* [París: Seuil, 1959], 131). Palamas escribe: "Dios, con respecto a todas las cosas, es trascendente, incomprensible e inefable; sin embargo, por una bondad desbordante se digna hacernos partícipes. Invisible, se hace visible en su poder superesencial e inalienable" (*Tríadas* I, 3, sec. 10, cd. J. Meyendorff [Lovaina: Spicileg. Sacr. Lovaniense, 1959], 128).-Sigue siendo un misterio cómo la criatura puede "ver a Dios", y las teorías explicativas elaboradas sólo pueden balbucear mientras dan vueltas a su alrededor. Las "energías increadas" de los griegos representan sólo una solución aparente, ya que pertenecen a Dios, mientras que el "lumen gloriae creatum. . non infinitum" (*S. Th.* I, 12, 7c), puesto que es creado, no parece muy útil. La noción se construyó por analogía con la ineludible *gratia creata* (concepto que sigue siendo problemático), facilitando y garantizando la presencia de la *gratia increata* en el alma. Cf. K. Rahner, "Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade" en *Schriften* I, 347-57. Volver al texto.

[21] *Adv. Haer.* II, 28,3. Volver al texto.

[22] Dom Marc-François Lacan: "Les Trois qui demeurent, 1 Cor 13,13" en *RSR* 46 (1958), 321-43. Volver al texto.

[23] Hugo a S. Caro, *In 1 Cor.* 13, 10 (Opp. VII, 110d); Alberto, 3 *Sent.* d. 31, a 7 (Borgnet 28, 586); Buenaventura, 3 *Sent*, d 31, a 2, a 1 (Quar. Ill, 68osq); Tomás, 3 *Sent*, dc 31, q 1, a 1 qlae 1 + 3; *S. Th.* I-II, q 67, 33 + 3.-Guillaume de Auxerre ve la fe sustancialmente como *illuminatio*; lo que cae en el cielo es simplemente su lado enigmático: *Summa Aurea* 3, tr 20 q 1-2 (Regnault, fol. 230d, cf. fol. 253a). Volver al texto.

[24] *S. Th.*, Suppl. q 95, a 1 + 2 + 5;, S. *Th.* I, 12, 7 ad 1. Volver al texto.

[25] Van der Ploeg, "L'Espérance dans l'Ancien Testament" en *Revue biblique*, 1954, 481-507. Volver al texto.

[26] Esto da la base (y también indica los límites) de un intento como el de F. Kerstiens: *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens* (Maguncia, 1969). Dice: "La esperanza no se desvanece en el cumplimiento. Más bien, nos damos cuenta por primera vez de su estructura fundamental: es una entrega asombrada y confiada a Dios, que es siempre más grande, y a la libertad de su amor" (732). Cf. E. Brunner, "Der Glaube als Hoffnung" en *Dogmatik* III (Zurich: Zwingli, 1960), 379-87. Volver al texto.

B. Reciprocidad

1. Del Cielo a la Tierra

[1] Jesús "renuncia. . a tener sus propios discípulos en die sentido de su propia paternidad. . . . Quiere que toda misión sea fruto de su envío por el Padre": 4 Jo 398-99. Volver al texto.

[2] H. G. Pöhlmann, *Abriß der Dogmatik* (Gütersloh, 1973): "El nuevo mundo que Dios traerá a la existencia no es un supermundo que estallará en este mundo desde lo alto, sino *este nuestro mundo* (cf. 2 Pe 3,13), que Él renovará y que ya creó una vez. La segunda obra de Dios no anula la primera" (267s.). Volver al texto.

[3] 3 Jo 117. Volver al texto.

[4] Fel 33-34. Volver al texto.

[5] Orígenes, *Hom. 7 sobre el Levítico* (Baehrens 374-80); igualmente Crisóstomo: "Plenitudo Christi Ecclesia. . . . Caput impletura Corpore. . . . Tunc impletur corpus quando omnes simul fucrimus conjuncti et conglutinati" (*Hom. 3 in Eph.*, PG 62, 26). La idea ya está presente en la doctrina de Ireneo sobre la recapitulación (*Adv. Haer.* V, 23, 2). Citas en C. Schütz, *Myst. Sal.* V, 583. Volver al texto.

[6] El autor se refiere aquí a los textos de su libro *Dos Hermanas en el Espíritu* (San Francisco: Ignatius Press, 1992), 344ss. La solución que encuentra Thérèse es "que Jesús me ha perdonado más que Santa María Magdalena, ya que me perdonó de antemano impidiéndome caer" (*Story of a Soul: The Autobiography of St. Thérése of Lisieux*, trans. J. Clarke [Washington, D.C.: Institute of Carmelite Studies, 1976], 83).

Mientras que la rosa blanca posee "inocencia", la rosa roja tiene "humildad". Además, Teresa es consciente de que ella misma habría sido capaz de todo pecado si no hubiera sido preservada por la gracia. "Si no hubiera sido aceptada en el Carmelo, habría ido a una casa de acogida para vivir desconocida y despreciada entre los pobres penitentes. Me habría parecido una gran bendición ser considerada como tal a los ojos de todos". Volver al texto.

[7] *Liturgie de source* (París: Cerf, 1980), citado de la edición alemana: *Liturgie aus dem Urquell* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1981). Volver al texto.

[8] "Sinergia" expresa una interacción inseparable pero no confusa. Así, es ante todo cristológica en el sentido de Chalccdon; pero esta primera sinergia da lugar a una segunda, que es a la vez su efecto y su respuesta, a saber, la que se da entre el Espíritu y la Iglesia. Corbon llama "liturgia" a la interpenetración de estas dos: 13s; 79s. Volver al texto.

[9] *De Civ. Dei* X, 6-7, 20; XVI, 22; XIX, 23; XX, 25-26. Sobre el significado crucial de la corporeidad de Jesús, cf. el comentario a la Transfiguración en el monte Tabor: Ka I, 430-46. Volver al texto.

[10] H. von Carnpenhausen, "Weltgeschichte und Gottesgericht" en *Lebendige Wissenschaft* I (1947), 2. Volver al texto.

[11] Cf. A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos* (Düsseldorf: Patmos, 1970). El libro de Vögtle se dirige en particular contra el "Cristo cosmológico" de Teilhard de Chardin, y en esa medida, a pesar de su escrupulosidad exegética, resulta un tanto polémico y unilateral, como señaló E. Schweizer en una reseña (en *NZZ*) a pesar de su aprobación general: las promesas de salvación en el fin del mundo no pueden divorciarse de la doctrina de la creación, puesto que el hombre y su entorno son recíprocamente interdependientes; pero, sobre todo, "puesto que no podemos hablar del señorío último de Dios sin incluir la superación mundial del dolor, el hambre, la enfermedad y la muerte". Volver al texto.

[12] *Ibídem*, 178. Volver al texto.

[13] *Ibídem*, 186. Volver al texto.

[14] *Ibídem*, 194. Volver al texto.

[15] *S. Th.*, Suppl. 91, 5 = *4 Sent*, d 48, 2, 5; *Depot.* 5, 9; *Comp. Theol.* 170, C. *Gentes* IV, 97. Volver al texto.

[16] Véanse también los textos de Billerbeck III, 247-55. Hay referencias al pacto de Dios no sólo con Noé, sino con todas las "aves, bestias y animales salvajes" (Gn 9,10), al "pacto de Yahvé con las

bestias del campo, las aves del cielo y los reptiles de la tierra" (Os 2,18). También es notable la idea de que en el Último Día las almas de los animales acusarán a los hombres por todo lo que les han hecho (*Esdras* 58:6), mientras que Esdras se queja amargamente a Dios de que trata a los animales más amablemente que al hombre (*Gesicht des Esdras* 62 [cf. 2 Esdras 7], Rießler 354). Sobre el tema de la paz entre los animales (cf. 4ª Égloga de Virgilio): Wildberger, "Jesaja 1-12" en *Bibl .Komm.* X/1 (1972) 437. Sobre este tema en Filón y las Sibilas: P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (Tubinga: Mohr, 1934), 383. Volver al texto.

17 Munich: Jos. Müller-Verlag, 1937; cf. esp. los pasajes de la introducción donde describe animales que buscan refugio con personas inocentes y da ilustraciones. "¿Por qué habría de sorprendernos", dice la *Vita Guthberti*, retomando una noción cardinal de Agustín y anticipándose a Francisco de Asís, "que un ser humano que es fiel y obediente al Creador de todos los seres encuentre animales obedientes a sus propios mandatos y deseos? Perdemos el dominio sobre la creación porque nosotros mismos ya no nos tomamos en serio nuestro servicio al Creador" (en Bernhart, 25). Volver al texto.

18 *Homo caelestis* I (Berna-Munich: Francke, 1965), cap. 5: "Animantia, Tier und Mensch", 181-99. 5: "Animantia, Tier und Mensch", 181-99.-En los Salmos y en el Libro de Job encontramos también a los animales alabando a Dios. En el texto al que nos hemos referido, *Docta Ignorantia* III, 8 (Petzelt, Nicolaus von Kues, *Philosophische Schriften* I [Kohlhammer, 1949]), Cusano sostenía que todas las criaturas sensoriales serían arrastradas a la consumación. Meclithild von Hackeborn ve a Cristo con un manto de pieles ornamentado, lo que significa "que todos los cabellos de los hombres, animales y plantas resplandecen en la Santísima Trinidad a través de la humanidad de Cristo" (*Revelationes* IV, 3). En otro lugar, dice: "No debemos dudar de que las criaturas irracionales están ante Dios como personas vivas, . . pues ninguna criatura es invisible para Él" (*ibid.*, III, 7). De Gertrudis von Helfta ("la Grande") se dice que "tenía compasión de todas las criaturas, aves y bestias: las consideraba obra de las manos del Señor y sentía piedad por ellas, ofreciendo al Señor todo el sufrimiento de la creación irracional, por la dignidad en que cada criatura, según su especie, ha sido perfeccionada y ennoblecida en él" (*Legatus* I, 8). Volver al texto.

19 Curiosamente, considerando su platonismo, Escoto Erígena argumenta a favor de que las almas animales estén incluidas en la

salvación final: *Div. Nat.* Ill, 39. Cf. Johannes Huber, *Johannes Scotus Eriugena* (Hildesheim: Olms, 1861), 307-8. Volver al texto.

[20] E. Schweizer, *La Carta a los Colosenses* (SPCK, 1982), 84. Volver al texto.

C. En la vida trina

1. Participación

[1] "Aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam. . e mysteriorum ipsorum nexu. . cum tine hominis ultimo": DS 3016. Volver al texto.

[2] *Nous* tiene aquí el mismo significado que *"pneuma*": Conzelmann, *1 Cor*. (1969), 87. Volver al texto.

[3] J. Galot, "Etre né de Dieu. Jean 1,13" en *Analecta Biblica* 37 (Roma: Instituto Bíblico, 1967). Especialmente importante es el testimonio indirecto de la tradición más antigua: Ignacio, Justino, la *Epistula Apostolorum*, Ireneo, Tertuliano (11-49, *72C*, 77s.); las razones del cambio al plural (50s., 87-89, se refuta la objeción de Schnackenburg: n. 250); la conexión entre los versículos 13 y 14 (104s.); y, lo más importante de todo, todo el contexto de la teología juanina. Para que sea auténtica fe cristiana, "la foi. . debe entrar en el misterio de la relación que une a Cristo con Pedro, para permitirle participar en ese misterio. Ce doit done etre une foi en 'celui qui fut engendre de Dieu' " (110). Volver al texto.

[4] Bauer, *WzNT*, 1122; Biblia de Zurich. Volver al texto.

[5] Cf. J. Auer, "Gnade" en *Handbuch theol. Grundbegriffe* I (Munich: Kösel, 1962), 559. Volver al texto.

[6] Traducción del P. Von Balthasar. RSV tiene: "Sabemos que el que ha nacido de Dios no peca, pero el que ha nacido de Dios lo guarda" - Trans. Volver al texto.

[7] Cf. (un ejemplo entre muchos): Paul Galtier, *De SS. Trinitate in se et in nobis*, 2ª ed. (Roma: Gregoriana, 1953), 293-350. Volver al texto.

b. Respirar con el Espíritu: Juan de la Cruz

[1] *Vida y Obras de San Juan de la Cruz* 2d ed. (Madrid: Bibl. de Autores Cristianos, 1950), 1281 [*The Collected Works of St. John of the Cross*, trans. Kieran Kavanaugh, O.C.D., y Otilio Rodríguez, CCD. (Washington, D.C: Instituto de Estudios Carmelitas, 1979)]. Volver al

texto.

[2] *Llama* I, 29-30. Volver al texto.

[3] *Ibídem*, 32, cf. 27. Volver al texto.

[4] *Ibídem*, 33-34. Volver al texto.

[5] *Llama* II, 7. Volver al texto.

[6] *Ibídem*, 9, 13. Volver al texto.

[7] *Ibídem*, 16. Volver al texto.

[8] "Ajeno a todo modo y manera y libre de todo tomo, de forma y figura y accidentes" (en relación con el Logos, pero aplicable también al alma purificada): *Ibídem*, 20. Volver al texto.

[9] *Ibídem*, 21. Volver al texto.

[10] *Llama* III, 14. Volver al texto.

[11] "Dios y su obra es Dietas": "Puntos de Amor" 29 (*Ohms*, 1291), la "llama del amor", 192. Volver al texto.

[12] *Llama* III, 14-15. Volver al texto.

[13] *Llama* prol. 2; cf. I, 6, 15; III, 2. Volver al texto.

[14] *Llama III*, 34. Volver al texto.

[15] *Llama* II, 34. Volver al texto.

[16] *Cantico* (versión A), estrofa 37. Volver al texto.

[17] *Ibídem*, estrofa 39, 3-6. Volver al texto.

c. "El nacimiento del Hijo La mística renano-flamenca

[1] Tanto Dios como el alma son retratados en un intercambio dinámico en *La luz fluyente de la divinidad*, de Matilde de Magdeburgo (Zúrich: Benziger, 1956) -el título de este libro le fue dado por el propio Cristo, como ella dice en I Proem. Dios es un manantial que siempre fluye (I, 4), un "Dios que se derrama en su don" (I, 17). Hay un intercambio constante de las imágenes de la luz y del agua: "El resplandor de la divinidad la penetra con una luz incomprensible. . . El Espíritu Santo la toca con su torrente" (II, 3). Así como el alma, por su propia naturaleza, ha "fluido" del corazón de Clod (V, 6), se hace tan fluida por la afluencia constante de la gracia de Dios uno y trino (II, 26; IV, 12; V, 1; V, 11; VI, 22) que fluye incesantemente hacia Dios (VI, 16) y se "dispersa" en Dios (VI, 1); "fluye y juega" en la Trinidad "y se ahoga como los peces en el mar" (V, 25). Los bienaventurados ya no pueden pecar: "Están tan saturados de Dios" (IV, 16), y su ahogamiento es un beber (IV, 12); para Matilde esto significa en la práctica que "cuanto más insignificante se vuelve el alma, más fluye

en ella" (I, 22). Las imágenes del "fluir" se funden con las de las llagas de Cristo (así fluye la divinidad del cuerpo muerto cuando es traspasado: V, 24; II, 3) y de los pechos fluyentes de la Madre del Señor (I, 22). El resultado es una "irradiación recíproca" y una "afluencia" por parte del Dios y del alma: V, 1; V, 35; "Este es el juego del torrente de amor que fluye secretamente de Dios al alma y vuelve a él": VI, 22. Esto puede expresarse también con la imagen de la respiración ("Señor, Padre celestial, entre Ti y yo hay una respiración incesante e incomprensible": II, 24, cf. IV, 13). Este intercambio se realiza siempre con el amor de toda la Trinidad: "¿De qué, oh Alma, has sido creada, para que te eleves tan por encima de todas las criaturas y comulgues con la Santísima Trinidad, permaneciendo, sin embargo, enteramente en ti misma?". (I, 22).

En Gertrudis se pueden encontrar pasajes similares, por ejemplo, cuando Dios le ordena ser receptiva a "las efusiones" de su divinidad "como el aire recibe los rayos del sol; así serás penetrada interiormente por este rayo de unión y te harás capaz de unirte a Mí" (*Legatus* II, 6). Lo mismo encontramos en Matilde von Hackeborn: ella ve "a la Santísima Trinidad en la forma de un manantial que fluye, derramándose sin principio y conteniendo todas las cosas en sí misma, y sin embargo, mientras fluye con infinita belleza, permanece en sí misma. . regando el universo y haciéndolo fructificar" (*Ap.* I, 24). Cf. también su visión de la lámpara que fluye (II, 21). En la *communio sanctorum* María "derrama" su gracia plena, e incluso su maternidad virginal, sobre todos los bienaventurados (I, it); así también los ángeles derraman el "torrente de misericordia" sobre el mundo entero, sobre el purgatorio y el cielo (11,26-29).

En todos estos casos se nos muestra, en una sola imagen, que existe una participación interior en la lite trina de Dios que se comunica al mundo. Todavía no se menciona que hayamos "nacido de Dios". Volver al texto.

[2] Nuestro ser "nacido de Dios" es objeto de una primera discusión en los escritos alemanes de Eckhart. Los citamos en su mayor parte según la pequeña edición de Quint (= Q): Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate* (Munich: Hanser, 1955). Cuando citamos la edición más amplia de Kohlhammer, La se refiere a las obras latinas y D a las alemanas. Volver al texto.

[3] Q 251. Volver al texto.

[4] Q 195. "El ser es su patio exterior": 197; el "Dios superdivino": Q 421; La V, 44s. Volver al texto.

[5] D III, 531, 517. Volver al texto.

[6] D III,533: Q 325; O III, 545. Volver al texto.

[7] La I, 160; "toda división es un mal, toda multiplicidad es un obstáculo en el camino hacia Dios": D I, 476, 529; Q 193, 274, 383, 389. Volver al texto.

[8] Cf. V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu cliez Maître Eckhart* (París: Vrin, 1960), 175ss. Volver al texto.

[9] DV, 67 n. 15; La IV, 98. Volver al texto.

[10] Q 202, 297, 390. Volver al texto.

[11] La I, 439; D I, 464; Q 198, 272: "Dios y la divinidad están tan alejados el uno del otro como el cielo y la tierra." Volver al texto.

[12] Véase el apartado 15. Volver al texto.

[13] Q 206, 213; D III, 434, 508, etc. Volver al texto.

[14] Q 355. Volver al texto.

[15] "Es la oscuridad oculta de la divinidad eterna y es, fue y será siempre desconocida. Allí Dios permanece desconocido en sí mismo, y la luz del Padre eterno ha brillado eternamente en estas tinieblas, pero las tinieblas no comprenden la luz": Q 26s. Igualmente Q 266; esto va más allá de la teología negativa de la tradición de Palamas (cf. la afirmación de que "el amor. . la sabiduría, la verdad, el poder y el ardor pertenecen al perímetro del Ser, que se cierne sobre ellos, totalmente desprovisto de naturaleza": Q 377). Así pues, Eckhart exige que "dejemos a Dios por Dios" (Q 214) y que "nos liberemos de Dios" (Q 305) para llegar a ese lugar donde las Personas "se extruyen [se inmiscuyen] en el Ser", donde "las Personas son captadas en el permanecer-en-sí-del-Ser": D V, 529. Volver al texto.

[16] La II, 21; "El Uno permanece para siempre, brotando en sí mismo": Q 302. Volver al texto.

[17] P 171, 205 ("todas las criaturas son nada *en sí mismas*"), 248 ("todas son una nada comparadas con Dios"). Volver al texto.

[18] D I, 444; D III, 522-23; 531, 546. Volver al texto.

[19] Q 315: "En cuanto a los poderes del alma en el Ser, son todos uno." Volver al texto.

[20] P 307, 416, 430; lógicamente, por tanto, Eckhart niega la posibilidad de un conocimiento natural de Dios: Q 373. Es el Ser de Dios el que es inherente a la criatura y "semper docet continue, monet, movet, inclinat, suggerit, ostendit et suadet quid faciendum": La I, 550-51. Volver al texto.

[21] Q 172. Volver al texto.

[22] Q 226. Volver al texto.

[23] D V, 36. Volver al texto.

[24] Véase al respecto el esclarecedor artículo de J. Koch: "Zur Analogielehre Meister Eckharts", publicado en K. Rub, cel., *Altdeutsche und altniederländische Mystik: Wege der Forschung* XXIII (Darmstadt, 1964) 275-308. Eckhart desarrolla su doctrina de la analogía (particularmente en *Eccli*. 11. 52s.; La II, 280s.) de una manera bastante deliberada: "Analogata nihil in se habent positive radicatum formae secundum quam analogantur. . . . Omne ens creatum habet a Deo et in Deo, ram in se ipso elite creato, esse, vivere, sapere positive et radicaliter" (*ibid.*, 11. 53, p. 282). "Edunt (Deum) quia sunt, esuriunt, quia ab alio sunt" (*ibid.*). Volver al texto.

[25] D III, 523. Volver al texto.

[26] "La humanidad en sí misma me es más querida que el ser humano que llevo conmigo": Q 339. Volver al texto.

[27] Q 350. Volver al texto.

[28] "Cuando el hombre (aún) existía en el Ser eterno de Dios, lo que vivía en él no era otra cosa: lo que vivía en él era él mismo": Q 305. Volver al texto.

[29] "En Dios los bienaventurados contemplan *una sola* imagen, y en esta imagen conocen todas las cosas": Q 429. Volver al texto.

[30] D I, 420 (da referencias paralelas). Volver al texto.

[31] Explicado detalladamente en 111 Q 224-26. "Una imagen toma su ser directa y exclusivamente de aquel de quien es imagen, y tiene *uno y el mismo* ser que él; es el mismo ser". De ahí la aplicación a la vida cristiana: "Has de ser de él (Dios) y para él, no de ti mismo y para ti mismo": 226. Volver al texto.

[32] "La 'imagen' del alma se transfiere. . a esta 'chispa' ": Q 318. Como Tomás, pero en el contexto de su propia ontología, Eckhart equipara *esta escintilla* con la *sindéresis*: Q 243; D I, 334; La I, 634 (donde n. 2 tiene refs. a otros pasajes). Puesto que la "chispa" se aferra al Bien absoluto, no puede extinguirse ni siquiera en el pecador, ni siquiera en el infierno. Por eso los condenados arden en su propia autocontradicción. Cf. supra, pp. 300-321. Volver al texto.

[33] D III, 542. Volver al texto.

[34] D III, 537-38, 549. Volver al texto.

[35] "Mi cuerpo y mi alma están en Dios más que en sí mismos": Q 201; "Considera una mosca en Dios: es más noble en Dios que el ángel más alto en sí mismo. Todas las cosas son iguales en Dios, y todas son Dios mismo": Q 215. "Res ex primo et in primo modo habent vcritatcm et sunt vere id quod sunt. . . . Extra vero non habent esse plenum,

indivisum et impermixtum": La 1, 521; cf. La I, 238. Volver al texto.

[36] Q 357. Volver al texto.

[37] Q 205. Volver al texto.

[38] Texto en G. Thery, "Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart" en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du MA* I (1926), 194. Cf. Q 206: "Dios crea el mundo y todas las cosas en un Ahora presente". La I, 190. Volver al texto.

[39] Q 226: Hay "una imagen natural de Dios, que Dios ha impreso naturalmente en todas las almas"; pero esto es sólo un punto de partida para que recibamos la imagen [*Bild*] y seamos modelados [*Einbilden*] en la Imagen primordial [*Urbild*] por medio de la gracia: Q 310-11, 426-27: este nacimiento no puede tener lugar plenamente en el pecador, pues "no puede coexistir con las tinieblas del pecado, aunque no tiene lugar en las potencias (del alma), sino en el ser y fundamento del alma." Volver al texto.

[40] P 269; "El Padre no puede hacer otra cosa que engendrar, y el Hijo no puede hacer otra cosa que nacer": P 293; "En este nacimiento han brotado todas las cosas, y (Dios) se deleita tanto en este nacimiento que derrocha en él todo su poder": Q 396-97. Volver al texto.

[41] Q 213. Volver al texto.

[42] Q 269. Volver al texto.

[43] Q 268. Volver al texto.

[44] Q 337. Volver al texto.

[45] Q 425. Volver al texto.

[46] Q 415-16. "Allí [en la 'chispa'] tiene lugar el nacimiento; allí nace el Hijo": Q 393. Las potencias se reúnen en el suelo del alma y operan desde ese centro: Eckhart ve en esto la superioridad de "Marta" sobre la "María" que se limita a recibir: Eckhart ve en esto la superioridad de "Marta" sobre la "María" que sólo recibe: Q 280ss; también puede alabar a Isabel de Turingia, que veía el mundo como una escuela que la preparaba para la visión de Dios: Q 295. Volver al texto.

[47] Q 341. Volver al texto.

[48] Q 256. Volver al texto.

[49] Q 267. Volver al texto.

[50] Q 204. Volver al texto.

[51] Q 321. Volver al texto.

[52] Q 373. Volver al texto.

[53] Q 397. Volver al texto.

[54] Q 399. Volver al texto.

[55] Q 304-5, 308. Volver al texto.

[56] Q 160-61. Volver al texto.

[57] Q 163. Volver al texto.

[58] Q 185. Volver al texto.

[59] Sólo sobre la base de la unidad divina de las naturalezas se puede decir: "Id ipsum dicenti est dicere active quod est verbo dici passive, id ipsum generatio activa et passiva, pater proles, paternitas filiatio": La I, 519. Esto no puede aplicarse al mundo de las criaturas; pero Eckhart toma en realidad la verdad específica del mundo de las criaturas y la importa al mundo de las Ideas dentro de la Divinidad. Volver al texto.

[60] "En el Padre están los prototipos de todas las criaturas": Q 256. Volver al texto.

[61] Aunque Eckhart se refiere a menudo al Espíritu Santo, no establece un lugar claro para él en su especulación. El Espíritu se compara sobre todo con un "florecimiento" de la Divinidad (Q 181, 225, 313), considerado como el amor de Dios por sí mismo (Q 370-71) y por la criatura (Q 344), el primer don de Dios, que incluye todos los demás (Q 392). Eckhart adopta diversos puntos de vista frente a la tesis de Pedro Lombardo de que la *caritas* con la que amamos a Dios es el Espíritu Santo: en Q 204 no la contradice, mientras que en D 111, 521, la rechaza, y en Q 387 la afirma. Su infravaloración de la espontaneidad creatural le empuja hacia esta tesis. No hay ninguna reflexión sobre el papel que Jesús atribuye al Espíritu en el nacimiento o renacimiento del hombre (Jn 3). Cf. sobre esta cuestión Yves Cougar, "¿Aimer Dieu et les homines par l'amour dont Dieu aime?" *en Rev. des Études Augustiniennes* 28 (1982), 86-99. Volver al texto.

[62] Q 234: "Ser es el Padre. . ."; Q 253. Volver al texto.

[63] Q 264. Volver al texto.

[64] Q 348; 390; D III, 539. Volver al texto.

[65] La II, 359. Volver al texto.

[66] "No cabe duda de que la mística de Meister Eckhart es, en última instancia, unitaria, no trinitaria": L. Cognet, *Gottes Geburt in der Seele. Einführung in die deutsche Mystik* (Herder, 1980), 88. Volver al texto.

[67] Q 295. Volver al texto.

[68] D III, 54; Q 220-21. Volver al texto.

[69] DIII, 519. Volver al texto.

[70] Q 321. Volver al texto.

[71] Q 359. Volver al texto.

[72] DV, 542. Volver al texto.

[73] Q 394. Volver al texto.

[74] Q 292. Volver al texto.

[75] Q 260. Volver al texto.

[76] Q 133. Estas palabras se encuentran en el *Libro de la Divina Consolación*, que fue escrito para la reina Inés de Hungría, que tuvo que soportar grandes sufrimientos. Josef Sudbrack, en su anzuelo *Wege der Gottesmystik* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1980), muestra claramente y sin rodeos que Eckhart "disuelve" el dolor y, de hecho, todo amor entre los seres humanos: 116ss. Volver al texto.

Tauler

[1] Tauler se cita según la traducción y edición alemanas modernas de Georg Hofmann: *J. Taulers Predigten*, 2ª ed. (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1979) (en adelante JT). Hofmann corrige muchos pasajes inciertos de la edición en alto alemán medio de F. Vetter (Berlín, 1910). Las citas de Eckhart se encuentran en las pp. 103-4. Volver al texto.

[2] JT 103. Volver al texto.

[3] JT 148. Volver al texto.

[4] JT 417. Volver al texto.

[5] JT 286. Volver al texto.

[6] JT 148. Volver al texto.

[7] JT 472s. Volver al texto.

[8] JT 474. Volver al texto.

[9] JT 594. Volver al texto.

[10] JT 603. Volver al texto.

[11] Varias veces cita a Proclus y Platón: 201, 338, 407, 414, 459, y a menudo a Dionisio. También se refiere a maestros neoplatónicos como Ricardo, Alberto, Dietrich von Freiberg. Volver al texto.

[12] JT 106, y también (contra los espíritus libres) 401. Volver al texto.

[13] JT 327. Volver al texto.

[14] JT 112, 175, 200, 230. Volver al texto.

[15] "Entrar en sus llagas gloriosas": 372; "remontarse a sus santas llagas": 515; 615-16; 122. Volver al texto.

[16] JT 309. Volver al texto.

[17] JT 94. Volver al texto.

[18] JT 75. Volver al texto.

[19] JT 501-2. Volver al texto.

[20] JT 269. Volver al texto.

[21] JT 39. Volver al texto.

[22] JT 172, 179. Volver al texto.

[23] JT 14. Volver al texto.

[24] JT 227. Volver al texto.

[25] JT 90. Volver al texto.

[26] JT 82, cf. 83: Una "fiesta de dicha eterna", una "verdadera fiesta de vida eterna". Volver al texto.

[27] JT 325. Volver al texto.

[28] JT 601. Volver al texto.

[29] JT 138. Volver al texto.

[30] JT 84. Volver al texto.

[31] JT 88. Volver al texto.

[32] JT 419. Volver al texto.

[33] JT 455. Volver al texto.

[34] JT 572. Volver al texto.

[35] Representado en 90, 135, 163 (la construcción de los tres tabernáculos en el Tabor), JT 170 (el arroyo de Dios se desborda). Volver al texto.

[36] JT 165. Volver al texto.

[37] JT 91, 321. Volver al texto.

[38] JT 285. Volver al texto.

[39] JT 64, 331. Volver al texto.

[40] Lo que encontramos en los Discursos de despedida ("Os conviene que me vaya"), que a Eckhart le gusta citar en apoyo de la eliminación de las imágenes sensoriales del terreno del alma, recibe un significado totalmente distinto en Tauler: JT 108, 166, 286, 465. Volver al texto.

[41] JT 481. Volver al texto.

[42] "Debes dejar que Dios te busque; debes hacerte pequeño y aniquilarte para aprender la humildad en todas las situaciones de la vida. Así serás muy zarandeado y maltratado en el sufrimiento, aprendiendo así la mansedumbre": JT 267. Volver al texto.

[43] JT 184. Volver al texto.

[44] JT 194. Volver al texto.

[45] JT 246, cf. 369. Volver al texto.

[46] JT 273. Volver al texto.

[47] JT 403, 405. Volver al texto.

[48] JT 552. Volver al texto.

[49] JT 421. Volver al texto.

[50] JT 509. Volver al texto.

[51] JT 623. Dios como "Nada": JT 419, 500 passim. Volver al texto.

[52] En la Cruz Jesús es "completamente abandonado. . . . Ninguna mente puede comprender lo que se esconde en este abandono real y

verdadero": JT 183. "Dios envía las tinieblas más terribles y la miseria más profunda del desamparo total a los que tienen más sed de sufrimiento": JT 437. Volver al texto.

[53] JT 41, 101, 274, 513, 528,601, 608. Volver al texto.

[54] JT 171, 178. Volver al texto.

[55] JT 303. Volver al texto.

[56] JT 314-15, 320. Volver al texto.

[57] JT 538. Volver al texto.

[58] JT 458. Volver al texto.

[59] "Por eso dice San Agustín que el alma tiene en sí un abismo oculto": JT 167, 155. Cf. M. Schmaus, *Die psycholog. Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Ministro, 1927), 309. Volver al texto.

[60] JT 28, 80, 409, 457, 486. Volver al texto.

[61] JT 388, 618. Volver al texto.

[62] JT 142, 229. Volver al texto.

[63] JT 51, 80-81, 101, 147C 171, 197, 228, 277, 309, 402, 436, 472. Volver al texto.

[64] JT 252, 264, 407, 411. Volver al texto.

[65] JT 15-16, 547, 551; 137. Volver al texto.

[66] JT 47. Volver al texto.

[67] JT 407. Volver al texto.

[68] JT 411, cf. 337. Volver al texto.

[69] JT 458, 481-82, 486, 525, 539. Volver al texto.

[70] JT 13s. Volver al texto.

[71] JT 445. Volver al texto.

[72] JT 429. Volver al texto.

[73] JT 424-25. Volver al texto.

[74] JT 241. Volver al texto.

[75] JT 202. Volver al texto.

[76] JT 330, 425, 445. Volver al texto.

[77] JT 200. Volver al texto.

[78] JT 327. Volver al texto.

[79] JT 220. Volver al texto.

[80] JT 446. Volver al texto.

[81] JT 451. Volver al texto.

[82] JT 310-11. Volver al texto.

[83] JT 221-22. Volver al texto.

[84] JT 220. Volver al texto.

[85] JT 384-85. Volver al texto.

[86] JT 197. Volver al texto.

[87] JT 365. Volver al texto.

[88] JT 80. Volver al texto.

Suso

[1] Las obras alemanas de Suso se citan según la edición de Karl Bihlmeyer (1907, repr. 1961) = *KB; Horologium Sapientiae*, edición crítica de Pius Künzle (Friburgo, Suiza: Universitätsverlag, 1977) = Ho. Volver al texto.

[2] Al final de la parte autobiográfica, hay ocho capítulos sobre la Trinidad en los que vuelven los conceptos básicos de Eckhart, cuidadosamente refinados. Estos capítulos no pueden fecharse con precisión, ya que Elsbeth Stagel es evidentemente responsable de la ordenación del material. Volver al texto.

(3) [A] pesar de que, en el *Horologium*, Suso sigue la Vulgata y cita en consecuencia a la Sabiduría (Sir 24, 26): "Transite ad me, omnes qui concupiscitis me, et a generationibus meis implemini" (Ho 419, 3), que él traduce [en alemán] literalmente como: "Venid a mí todos los que me deseáis, y seréis colmados de mis nacimientos" (KB 223, 6). Del mismo modo Jeremías 53:8: "Generationein ejus quis enarrabit?" - a lo que conecta Sir 24:5: "Ego ex ore Akissimi prodivi. . ." (H 421, 12), traduciéndolo así: "Soy de alta cuna, de noble familia, soy el Verbo corpóreo salido del corazón del Padre" (KB 224, 11s.). Sin embargo, en ninguno de los dos casos se desarrolla el tema. Volver al texto.

[4] KB 158s. Volver al texto.

[5] KB 330, 21; 180, 10. Volver al texto.

[6] Dios como Ser puro, sin mezcla de alteridad: KB 176-77. Volver al texto.

[7] KB 328-29; 342, 7. Volver al texto.

[8] KB 329-31. Volver al texto.

[9] KB 331-32. Volver al texto.

[10] KB 179, 27-28. Volver al texto.

[11] KB 340, 348. Volver al texto.

[12] KB 341, 2, 10. Volver al texto.

[13] KB 345, 20. Volver al texto.

[14] KB 332, 26; 94, 11. Volver al texto.

[15] KB 349-50. Volver al texto.

[16] KB 334, 4-5. Volver al texto.

[17] KB 334, 20-21. Volver al texto.

[18] KB 338, 19C 139, 5. Volver al texto.

[19] Véanse las observaciones sobre las cinco clases de "yo" (= ser sujeto): las cuatro primeras son genéricas; la quinta "le pertenece específicamente como ser humano personal, tanto según su dignidad personal esencial como según sus cualidades accidentales": KB 335, 2-3. Volver al texto.

[20] KB 350, 21 y ss. Volver al texto.

[21] KB 355, 7-12. Volver al texto.

[22] Cuando el alma contempla a Dios puramente, toma todo su ser y esencia y extrae todo lo que es -en cuanto bienaventurada- "del Suelo de esta Nada (es decir, Dios), y después de esta contemplación no puede hablar ni de conocimiento ni de amor, ni de nada en absoluto. Quédate completamente tranquilo y solo en la Nada y no sepas nada de esencias, ni de si Dios es o no es" KB 346, 9-14. Volver al texto.

[23] KB 346, 14-16. Volver al texto.

[24] KB 345, 11. Volver al texto.

[25] KB 344, 29-345, 2. Volver al texto.

[26] KB 353, 25-27; 353, 34-354, 1. Volver al texto.

[27] KB 279, 4-16. Volver al texto.

[28] Véase el punto 3 del *Librito de la Sabiduría*. Volver al texto.

[29] KB 294, 2-3. Volver al texto.

[30] KB 307, 1-4. Volver al texto.

[31] KB 237, 8-10. Volver al texto.

[32] KB 313, 7-8. Volver al texto.

[33] KB 320, 16-26. Volver al texto.

[34] KB 90-92. Volver al texto.

Ruysbroeck

[1] El autor cita según las ediciones alemanas de Huebner (Insel, 1924) = Hu, y Verkade, 4 vols., (Maguncia: Grünewald, sin fecha) = V, y la edición completa francesa, 6 vols., (Bruselas y París: Vromant, 1920-1930) = Fr. También se refiere a la edición alemana de *La piedra centelleante: Vom blinkenden Stein*, ed. E. Schacht. E. Schacht, (Graz: Styria, 1937), y una *Selección*, cd. Kuckhoff (Munich: Kösel, 1938). [Para traducciones al inglés, véase John of Ruysbroeck: *El adorno del matrimonio espiritual; La piedra centelleante; El libro de la verdad suprema*, trans. C. A. Wynschenk (Londres: Dent, 1916)= Dt; también *Los siete peldaños de la escalera del amor espiritual*, trans. F. S. Taylor (Londres: Dacre Press, 1944) = Ta.]. Volver al texto.

[2] Hu 136, Fr I, 89. Volver al texto.

[3] Hu 63, 217, 339; Fr 1, 89. Volver al texto.

[4] Hu 387. Volver al texto.

[5] Hu 143; Fr I, 12. Volver al texto.

[6] El célebre estudioso de Plotino Paul Henry lo ha hecho con cierto detalle en sus artículos: "La Mystique trinitaire du bienheureux Jean Ruusbroec" (en parte continuando la investigación de Albert Ampe): *RSR* (1951/52) 335-68; (1953) 51-75. B. Fraling, *Der Mensch vor dem Geheimnis Gottes: Jan van Roosbroec* (Würzburg: Echter, 1967), 44-58. Volver al texto.

[7] Hu 383. Volver al texto.

[8] Hu 387-88; V 191-92. Volver al texto.

[9] Hu 141, 357, 388. Volver al texto.

[10] Cf. Henry, "Mystique trinitaire", 357-58, 362. Volver al texto.

[11] Hu 388. Volver al texto.

[12] "En la Divinidad hay una recíproca relación de Personas que renuevan continuamente su mutuo deleite: cada nueva efusión de amor se traduce en un nuevo abrazo lleno de unidad. Esto está fuera del tiempo; no tiene ni antes ni después, sino que tiene lugar en un eterno Ahora": Hu 82, V 27. Volver al texto.

[13] Hu 70-71, 204, 368C 374; Fr I, 180. [Dt 154-55; 229: Ta 45-46]. [Dt 154-55; 229: Ta 45-46.] Volver al texto.

[14] Hu 177-78; Fr I, 88. [Ta 51]. Volver al texto.

[15] Hu 221. Volver al texto.

[16] Hu 321. Volver al texto.

[17] Hu 159, 187, 213, 225, 227, 305; Fr I, 63, 86. Volver al texto.

[18] Fr I, 68ss; Hu 323. Volver al texto.

[19] Hu 320. Volver al texto.

[20] Hu 338-39. Volver al texto.

[21] Hu 146; cf. también la obra temprana de Eckhart *El Reino del Amado*, cap. 25. Hay un "mover o tocar divino en el espíritu del hombre que procede del eterno engendramiento del Padre, por el que da a luz a su Hijo en la parte superior de la mente (es decir, en la razón), en la esencia del alma" (V 70). Ruysbroeck habla a menudo de este "tocar" (Hu 58, 60, 80, 189, 217, 270, 330, 359). En esto probablemente sigue a Tattler, que a menudo utiliza el término (JT 36, 50, 57, 140, 223, 363, 381). Tal vez estos casos de "toques" representen una etapa anterior de lo que Juan de la Cruz describe, con mayor intensidad, como los *toques* (cf. Fray Luis de San José, *Concordancias. . de las Ohms. S. Juan de la Cruz*, [Burgos, 1948],

1061-64). Volver al texto.

[22] *Matrimonio*, II, 37-38 (Hu 308-313), *Reino*, cap. 35 (V 108-13). Volver al texto.

[23] Hu 331. Volver al texto.

[24] Hu 366. Volver al texto.

[25] Hu 332. Volver al texto.

[26] Hu 88, 90, 142. Volver al texto.

[27] Hu 356. Volver al texto.

[28] Hu 314. Volver al texto.

[29] Q 159, 164. Volver al texto.

[30] Tauler vuelve a la interpretación habitual de que Marta está siendo reprendida (JT 362-63) y que María ha elegido la mejor parte (JT 390). Pero insiste en la unión de la vida contemplativa y la activa (364, 541). Sobre esta cuestión véase Dietmar Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traklaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler* (Regensburg: Pustet, 1969); B. Fraling, *Mystik und Geschichte: Das "ghemeyne leven" in der Lehre des Jan von Roosbroec* (Ratisbona, 1974). Volver al texto.

[31] Hu 145; también 174-75; 186: "Mientras estamos siendo atraídos, debemos ser enteramente (de Dios); aquí aprendemos a morir y a contemplar. Pero cuando estamos fluyendo hacia fuera, él desea ser enteramente nuestro: así nos enseña a vivir en la plenitud de la virtud." 189: "Cuando brotamos, el toque de Dios nos hace vivir en el Espíritu,. . . mientras que cuando nos atrae, el toque de Dios requiere que seamos uno con Dios". 315: "El torrente que nos lleva a Dios siempre nos lleva de vuelta, porque Dios es un océano que fluye y refluye, fluyendo incesantemente hacia todos sus fieles según las necesidades y la valía de cada uno. . . y atrayéndolos de nuevo hacia Él junto con todas sus posesiones y capacidades". Ver también 329, 380. Volver al texto.

[32] Hu 188. Volver al texto.

[33] Hu 77, 367, 390-91. Volver al texto.

[34] Hu 338. Volver al texto.

[35] Hu 354. Volver al texto.

[36] JT 313, 332, 380. Volver al texto.

[37] *La piedra centelleante*, cap. 14 (Schacht, 60-61). 14 (Schacht, 60-61); cf. Hu 314, 317-18, 357. Volver al texto.

d. El nacimiento del Logos y María (o la Iglesia)

[1] Los siguientes textos han sido extraídos del clásico tratado de Hugo Rahner al que ya nos hemos referido: "Die Gottgeburt: Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen" en *Symbole der Kirche* (Salzburgo: O. Müller, 1964), 11-87. Volver al texto.

[2] H. Riedlinger, "Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters", en *BGPhThMA* 38/3 (1958), cap. 4: "Die mariologisch orientierten Kommentaren". 4: "Die mariologisch orientierten Kommentare: Daselbst Literatur über die Parallele Maria / Kirche in Patristik und Mittelalter". Volver al texto.

[3] Orígenes, *Hom. I sobre el Cantar de los Cantares* (Baehrens VIII, 41, 13). Volver al texto.

[4] Véase nuestro propio artículo sobre la dignidad de la mujer, "Die Würde der Frau" en *Internal Kath. Zeitschrift Communio* 11 (1982) 346-52. Volver al texto.

[5] *Adv. Haer*. IV, 33,4. La señal de Dios, la virgen encinta, es la señal dada a Acaz. Según la tradición, señala inequívocamente a María. El renacimiento por la fe apunta con igual claridad al bautismo, por el que la Iglesia se hace virginal. Cf. la "nota justificativa" en las *Sources chrétiennes* edición 100, I (1965), 269s. Volver al texto.

[6] *Adv. Hacr*. IV, 33, 11. Volver al texto.

[7] H. Rahner señala que en el mundo antiguo el "corazón" es el "*hegemonikon*", el "*principals intellectus*" (Orígenes), el centro espiritual del que nacen *los logoi*, los pensamientos y los deseos. Esta idea es de crucial importancia para la teología de la Trinidad en sus etapas iniciales. El Padre eterno da a luz al Logos desde su corazón ("Gottgeburt", 14-17). La Iglesia forma parte de este proceso, ya que recibe y porta al Logos. Volver al texto.

[8] *Anticr*. 61. Volver al texto.

[9] *Comentario a Daniel*, I, 10, 8. La conclusión de la Epístola a Diogneto, que depende de Hipólito, apoya esta opinión: El Logos, que procede del Padre, "parecía nuevo y sin embargo se descubrió que era viejo, renace constantemente en el corazón de los santos": II, 2. Volver al texto.

[10] Textos en H. Rahner, "Gottgeburt", 69. En una homilía sobre el Apocalipsis (atribuida más tarde a Agustín) dice Genadio: "Semper enim in cruciatibus parit Ecclesia Christum per membra" (PL 35, 2434). Volver al texto.

[11] H. Rahner, "Gottgeburt", 60. Volver al texto.

[12] *Comentario a Lucas* X, 14, 25. Volver al texto.

[13] H. Rahner, "Gottgeburt", 69. Volver al texto.

[14] Esp. en el octavo discurso del *Symposion*. Volver al texto.

[15] Textos en H. Rahner, "Gottgeburt", 48-56. Volver al texto.

[16] *Ibídem*, 65-87. Es importante que la homilía de Escoto sobre el Prólogo de San Juan fuera considerada de Orígenes. Tomás de Aquino compartía esta opinión. Volver al texto.

[17] *Ibídem*, 44. Volver al texto.

[18] Cirilo de Alejandría, *Comentario a Isaías* IV, or. 2 (PG 70, 936 a.C.). Volver al texto.

[19] H. Rahner, "Gottgeburt", 46, y las referencias a Cirilo en nn. 19 y 20. Volver al texto.

[20] "¿Quién es la Iglesia?" en *Spouse of the Word, Explorations in Theology* II (San Francisco: Ignatius Press, 1991), 143-191. Volver al texto.

[21] *Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae* II (Solesmes-París, 1887), I, 27, 95-97. Volver al texto.

2. Comida y matrimonio

a. La dialéctica de las imágenes

[1] Paul Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (Tubinga: Mohr, 1934), 367ss. Volver al texto.

[2] Esc 53-56. Volver al texto.

[3] Esc 72-75. Volver al texto.

[4] No podemos entrar aquí en cuestiones filosóficas y teológicas. Cf. Franz von Baader, "Alle Menschen sind im seclischen, guten oder schlimmen Sinn untersich: Anthropophagen", *Obras* IV (1853), 223-42. Volver al texto.

b. El cuerpo y la entrega

[1] H. E. Hengstenberg, *Der Leib und die Letzten Dinge* (Ratisbona: Pustet, 1954). Gabriel Marcel, Journal métaphysique (París: Gallimard, 1927). [La distinción entre *Körper* y *Leib* es imprecisa en español. *Körper* recuerda "cadáver, corporal" -el cuerpo como objeto de desintegración-, mientras que *Leib* es, por supuesto, la "vida" inglesa -el cuerpo como unidad vital-.] Volver al texto.

[2] Sal 113-14. Volver al texto.

[3] "La vida superior y divina que [Dios] nos ha prometido para la eternidad ya no necesitará la infraestructura del orden natural actual. El marco de la naturaleza, la conexión del hombre con un cuerpo lleno de necesidades naturales, es un entrenamiento y una preparación para la sobrenaturaleza": C 178. Volver al texto.

[4] Cf. el ya citado comentario de Juan de la Cruz sobre la frase "Oh herida gloriosa" de la estrofa 2 de la "Llama viva de amor": "Las heridas producidas por un ardor material sólo pueden ser curadas con medicinas; la herida producida (por el amor ardiente de Dios) sólo puede ser curada por ese mismo fuego, curando la herida al profundizarla. . . . La herida es tanto más gloriosa, cuanto más penetra la herida del amor hasta la sustancia más íntima del alma" (*Llama* II, 7-8). Volver al texto.

[5] "En él consumiendo toda su naturaleza", *Obras alemanas* II, 263. Para los paralelos, véase n. 2. Volver al texto.

[6] Eckhart, *Obras alemanas* II, 264. Volver al texto.

[7] DS 1528 (Trento, *de justificatione* c 7). CF las observaciones de W. Breuning en: *Communio Christi* (Düsseldorf: Patmos, 1980), 122-33. Volver al texto.

[8] A lo largo de toda su obra, pero más claramente en su poesía. Los siguientes versos proceden de "Homo" (Munich: Kösel / Pustet, 1933) e "Hymnus" (Paderborn: Schöningh, 1936). Volver al texto.

[9] Una montaña del Himalaya. Volver al texto.

[10] "El espíritu ávido piensa que come y devora a Dios, pero al entrar en contacto con Dios es él mismo devorado" (Huebner, 336). "No sé si Tú me comes a mí o yo te como a Ti, porque en mi corazón pienso en ambos": *Los Siete Peldaños de la Escalera del Amor Espiritual* (Londres: Dacre Press, 1944), 39. Volver al texto.

[11] Véase p. 474, n. 4. Volver al texto.

c. Communio Sactorum

[1] *De Civ. Dei* X, 6-7, 20; XVI, 22; XIX, 23. Volver al texto.

[2] H 82. Volver al texto.

[3] 4 Jo 381 (GT). Volver al texto.

[4] C 345-46. Volver al texto.

[5] C 345. Volver al texto.

[6] C 540. Volver al texto.

[7] 4 Jo 436. Volver al texto.

[8] Cristo, al tomarnos en su sacrificio, hace que seamos sacrificados con él; pero así también nos desafía a ofrecer sacrificio con él: 4 Jo 338; Ep 203-4; 13 86, 88-90; H 79, 81. Volver al texto.

[9] B 119. Volver al texto.

[10] 2 Jo 280. Volver al texto.

[11] Ap 496 (y todo este contexto). Volver al texto.

[12] Véase p. 88. Volver al texto.

[13] Claudel, *Le Soulier de Satin*, día 3, escena 8. Volver al texto.

[14] Véase la p. 89. Volver al texto.

[15] Cf. supra pp. 402 y ss. y 425 y ss. Volver al texto.

[16] Hegel, prefacio a su *Fenomenología del Espíritu* (1832). Volver al texto.

D. "Si lo comprendes, no es Dios"

[1] En *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1959), G. Siewerth muestra las formas en que se ha producido esta transformación. Volver al texto.

[2] Por ejemplo, en los manifiestos que, tras el Concilio, más de una gran orden religiosa proclamó oficialmente como el camino a seguir. Volver al texto.

[3] F. Guimet, *Exisknz und Ewigkeit* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1973). Volver al texto.

[4] "Sich halten-an den Unfaßbaren" en *Geist und Leben* 52 (1979), 246-58. Volver al texto.

[5] N. Hoffmann, "Das trinitarische 'Für' als Urgrund des staurologischen 'Für' " en *Kreuz und Trinität: Zur Theologie der Sühne* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1982), 56ss. Volver al texto.

[6] Referencia a un poema de Goethe con ese título. Volver al texto.

[7] C 238. Volver al texto.

[8] Is 118. Volver al texto.

[9] Ep 131-32. Volver al texto.

[10] Ka II, 96. Volver al texto.

[11] Ka II, 169. Volver al texto.

[12] Ka II, 78. Volver al texto.

[13] 4 Jo 140-41 (GT). Volver al texto.

[14] OM 26-27. Volver al texto.

[15] *Revelationes* IV, 38. Volver al texto.

[16] Cf. supra, "Del cielo a la tierra", pp. 402-10; cf. también *Theo-Drama* IV, 15ss. Volver al texto.

[17] Véase la interpretación de la temporalidad y especialmente de la Cruz en Jean Mouroux, *Le Mystère du Temps*, Théologie 56 (París: Aubier, 1962), 110 y ss., 126 y ss. Volver al texto.

[18] "Cuanto más severo sea tu sufrimiento externo y más sereno estés internamente, más te parecerás a Mí", Suso, *Pequeño Libro de la Sabiduría Eterna*, cap. XVIII. 18. "si el sufrimiento no fuera doloroso, no sería sufrimiento. . . . El sufrimiento es un corto dolor y un largo placer": cap. 13. Volver al texto.

[19] Cf. supra, la sección titulada "Muerte / Vida; Dolor / Alegría", pp. 250-56. Volver al texto.

[20] "Ser hombre o mujer forma parte de la naturaleza humana. La Alta Escolástica consideraba evidente que la constitución física del ser humano no sufriría ninguna alteración a este respecto": H.J. Weber, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theoiogie von Alexander von Hales zu Duns Scotus*, Freib. Theol. Studien 91 (Flerder, 1973), 256s. Volver al texto.

[21] *S. Th.* 95, 1-5. N. Wicki, "Die Lehre von den dotes animae" en *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit*, Stud. Friburgensia, New Scries 9 (Friburgo, Suiza, 1954) 202-37. "Los *dotes* constituyen el equipamiento sobrenatural del alma; sólo ellos hacen posible la *visio, la dilectio* y la *comprehensio*. *El dos* de la *visio* corresponde a lo que más tarde se llamaría *lumen gloriae*": 229. Volver al texto.

3. ¿Qué gana Dios con el mundo?

[1] L. Scheffczyk, *Die Welt ah Schöpfung* (Aschaffenburg: Pattloch, 1968), 68 y ss.: "Cuanto más libre es el acto de creación, mayor es el interés por él y por su resultado. Sólo la libertad absoluta puede mostrar un interés 'cuasi-absoluto'. Además, sólo esta libertad salvaguarda el carácter divino del acto de creación". Volver al texto.

[2] OM 90-92. Volver al texto.

[3] Ka II, 24. Volver al texto.

[4] Ap 428. Volver al texto.

[5] C 345. Volver al texto.

[6] C 345. Volver al texto.

[7] C 346. Volver al texto.

[8] B 229. "Ha placido al Padre herir de sufrimiento al Hijo. . . . Ahora, de repente, parece como si tanto las tribulaciones como el juicio tuvieran un papel totalmente subordinado, como si las cosas se decidieran a un nivel mucho más alto, a saber, en el amor único entre

el Padre y el Hijo. En el Padre, este amor es una complacencia infinita en el amor del Hijo, y en el Hijo es una voluntad infinita de cumplir hasta el fin la voluntad de amor del Padre": Is 99. Volver al texto.

[9] A 112. Volver al texto.

[10] Véanse las páginas 77 y siguientes. Volver al texto.

[11] 3 Jo 93. Hay orden, por supuesto, en el camino del Señor; "pero este orden sólo existe para que todo fluya; es lo que hace posible la riqueza interior de la vida": 3 Jo 102. Volver al texto.

[12] 3 Jo 314. Volver al texto.

[13] OM 105. Volver al texto.

[14] C 318-19. Volver al texto.

[15] T 34-35. Volver al texto.

[16] Ka II, 66. Volver al texto.

[17] C 501-2. Con más detalle: Ka II, 213-16. Volver al texto.

[18] Sal 43. Volver al texto.

[19] Sal 142. Volver al texto.

[20] Es 246. Volver al texto.

[21] Ka II, 183. Volver al texto.

[22] C 383. Volver al texto.

[23] Ep 165-66. Volver al texto.

[24] K 77-78. Volver al texto.

[25] Ka II, 213-14. "Al hacerse hombre, el Hijo tomará sobre sí incluso nuestro tiempo y nuestro desarrollo, sin que haya ningún hiato en la duración eterna. La presencia de la eternidad, que se expresa en la forma de su sujeción al tiempo, no se reduce por ello a las categorías del tiempo ni se divide en días y años": Is 32. Volver al texto.

[26] 4 Jo 135. Volver al texto.

[27] 2 Jo 292. Volver al texto.

[28] *Ibid*. Volver al texto.

[29] 3 Jo 92. Volver al texto.

[30] 2 Jo 211-12. Volver al texto.

[31] Ka II, 164. Volver al texto.

[32] 2 Jo 161. Volver al texto.

[33] Ka II, 324-25. Volver al texto.

[34] Ka II, 25. Volver al texto.

[35] Ka II, 184. Volver al texto.

[36] Ka II, 160-61. Volver al texto.

[37] W 45. Volver al texto.

[38] W 48. Volver al texto.

[39] W 59. Volver al texto.

[40] C 53. Volver al texto.
[41] A 84. Volver al texto.
[42] A 128. Volver al texto.
[43] Sal 115. Volver al texto.
[44] Pf 49; cf. 116s., 137. Volver al texto.
[45] Ep 84-85, cf. 17. Volver al texto.
[46] B 65. Volver al texto.
[47] Mt 86. Volver al texto.
[48] Mt 160-61. Volver al texto.
[49] Fel 137. Volver al texto.
[50] Ka II, 203. Volver al texto.
[51] C 506. Volver al texto.